ENSIKLOPEDI AL-QUR'AN

Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci

Prof Dr M. Dawam Rahardjo

Prof Dr M. Dawam Rahardjo, SE, dikenal sebagai seorang ensiklopedis, karena banyak menguasai bidang-bidang sosial keagamaan. Di antara salah satu penguasaan adalah dalam bidang penafsiran kontemporer atas al-Quran, seperti ditunjukkan dalam seluruh isi buku ini.

Mas Dawam, begitu panggilan akrabnya, lahir di Solo, 20 April 1942. Mendapat pendidikan Sarjana lengkap pada Fakultas Ekonomi UGM Yogyakarta (1969). Ia adalah Guru Besar Ekonomi Pembangunan pada Universitas Muhammadiyah Malang (sejak 1993-sekarang), dan sekarang Rektor Universitas Islam 45 Bekasi (UNISMA). Di samping sebagai Rektor, ia mempunyai banyak keaktifan diantaranya, sebagai salah satu Ketua ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia, sejak 1995-sekarang), Ketua Yayasan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF, sejak 987-sekarang), dan Pemimpin Redaksi Jurnal *Ulumul Quran* (sejak 1989-sekarang).

Ia juga menulis banyak buku dan karangan di sekitar persoalan ekonomi dan keislaman, di ataranya *Esei-esei Ekonomi dan Politik* (Jakarta; lp3ES, 1983), *Transformasi Pertanian, Industrialisasi dan Kesempatan kerja* (Jakarta, UI Press, 1985), *Perekonomian Indonesia; Pertumbuhan dan Krisis* (Jakarta; LP3ES, 1986), *Perspektif Deklarasi Makkah; Menuju Ekonomi Islam* (Bandung, Mizan, 1993), *Etika Bisis dan manajemen, Kapitalisme Dulu dan Sekarang,* (ed. Jakarta; LP3ES, 1986), *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung; Mizan, a992). Di samping itu ia juga banyak menulis karangan tentang al-Quran. Di antara yang diterbitkan dalam buku adalah "Bumi Manusia dalam al-Quran," dalam *Insan Kamil*, Konsepsi Manusia menurut Islam (Jakarta; Pustaka Grafiti, 1985), yang diedit oleh Dawam sendiri. ●

PARAMADINA

"Adalah suatu kegembiraan tersendiri, memberi sambutan kepada buku Prof. M. Dawam Rahardjo ini. Sebuah buku yang diharap dapat membantu kita lebih mudah memahami ajaran Islam, khususnya sebagaimana termuat dalam Kitab Suci al-Quran...Buku ini penting dan berharga, sebagai suatu sumbangan pemahaman ajaran Islam, khususnya al-Quran, yang kreativitasnya dibentuk oleh lingkungan budaya Indonesia.

Dr. Nurcholish Madjid

Perhatian M Dawam Rahardjo --seorang Guru Besar ekonomi pembangunan--terhadap al-Quran adalah sesuatu yang luar biasa bahkan sebagai cendekiawan Muslim, unik. Obsesinya dalam mempelajari al-Quran dan menulis tafsir, adalah agar kaum Muslim dari berbagai tingkatan pengetahuan, pendidikan dan kemampuan intelektual, bisa melakukan komunikasi secara langsung dengan al-Quran. Apalagi dalam anggapannya, bukan hanya ulama yang mempunyai hak istimewa atas kitab suci ini, tetapi setiap orang. Sehingga sudah seharusnya setiap Muslim mempunyai akses kepada wahyu Allah itu.

Dalam usaha memahami al-Quran tersebut, dalam buku ini Dawam berusaha merumuskan metodologi tafsir yang khas, yang disebutnya sebagai tafsir mawdlu'i. Melalui metodologi tafsir tersebut ia menguraikan secara sangat menarik 27 entri tematis, seperti Fithrah, Hanif, Ibrahim, Din, Islam, Taqwa, 'Abd, Amanah, Rahman, Ruh, Nafs, Syaithan, Nabi, Madinah, Khalifah, 'Adl, Zhalim, Fasiq, Syra, Ulu al-Amri, Ummah, Jihad, 'Ilm, Ulu-alAlbab, Rizq, Riba, dan Amr Ma'ruf Nahy Munkar. Buku ini pun masih diakhiri dengan suatu karangan penting mengenai Visi Sosial al-Quran dan fungsi 'Ulama.

Yang unik dari tafsir ini dibanding tafsir lain adalah, titik tolak Dawam dalam menafsirkan al-Quran, yaitu pengalaman sekaligus nalurinya sebagai peneliti sosial. Menurutnya, kita bisa menafsirkan al-Quran dengan bermula dari konsep-konsep yang penting dari al-Quran, dan selanjutnya memberikan konteks sosial terhadap situasi kaum Muslim dewasa ini. Dengan cara ini, akan mudahlah akses masyarakat kepada al-Quran, yang dalam kenyataannya memang telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari kaum Muslim. ●

ENSIKLOPEDI
AL-QUR'ÂN

M. Dawam Rahardjo

ENSIKLOPEDI AL-QUR'ÂN

Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci

Kata Sambutan
Dr. Nurcholish Madjid

Penyunting
Budhy Munawar-Rachman

Diterbitkan oleh Penerbit PARAMADINA
bekerjasama Jurnal *Ulumul Qur'an*

DAFTAR ISI

Bagian Pertama:
Dimensi Spiritual-Keagamaan

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	=	a
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ts
ج	=	j
ح	=	h
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dz
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	sh
ض	=	dl
ط	=	th
ظ	=	zh
ع	=	‘
غ	=	gh
ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	l
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ء	=	’
ي	=	y

Untuk Madd dan Diftong

â	=	a	panjang
î	=	i	panjang
û	=	u	panjang
اَوْ	=	aw	
اُوْ	=	uw	
اَيْ	=	ay	
اِيْ	=	iy	

KATA PENGANTAR

DALAM surat al-Baqarah/2:185 dikatakan, bahwa al-Qur'ân yang diturunkan (pertama kali) dalam bulan Ramadlân itu, berisikan petunjuk bagi manusia, serta penjelasan tentang petunjuk tersebut. Di dalamnya terkandung pula kriteria atau tolok ukur yang membedakan segala sesuatu.

Ayat ini sebenarnya mengandung tiga konsep mengenai al-Qur'ân. Pertama, bahwa al-Qur'ân itu adalah sebuah kitab yang berisikan petunjuk, pedoman atau pimpinan, yang disebut *hudâ-n*. Orang-orang yang berhasil memperoleh petunjuk tersebut, disebut *muhtadîn*. Kedua, tidak saja petunjuk yang mungkin dirumuskan dalam satu atau dua kalimat, tetapi al-Qur'ân memberikan pula penjelasan atau *bayân* mengenai petunjuk itu. Dan ketiga, petunjuk itu sekaligus merupakan kriteria atau tolok ukur untuk menilai segala sesuatu, terutama untuk membedakan antara yang benar dan yang salah, yang buruk dan yang baik, yang seronok dan yang indah.

Keterangan di atas, dapat ditafsirkan sebagai berikut. Pertama al-Qur'ân, yang dewasa ini merupakan kompilasi ayat-ayat atau wahyu Allah itu, adalah sebuah kitab atau buku yang berisikan petunjuk, yang langsung berasal dari Allah. Biasanya jika kita ingin petunjuk dari Allah, maka jalannya adalah dengan berdoa. Dalam shalat, kita selalu membaca *ihdinâ al-shirâth al-*

mustaqîm, yang artinya, "(Ya Allah), pimpinlah aku ke jalan yang lurus (benar)" (Q.s. al Fâthiḫah/1: 5). Ini sebenarnya adalah sebuah doa, yang meminta agar kita diberi petunjuk (*hudâ-n* itu) ke jalan yang konsisten (*istiqâmah*) dengan kebenaran. Dalam shalat, doa itu biasanya kita ucapkan secara rutin. Mungkin karena kebanyakan kita tidak begitu menyadari arti dan maknanya, sehingga kita hanya berdoa secara tidak sadar. Jika doa kita itu dikabulkan Allah, maka secara tidak kita sadari, kita tertuntun ke jalan yang benar. Mungkin ketika berdoa itu, kita sedang menghadapi masalah atau persoalan.

Bagaimana kita bisa memperoleh petunjuk dari Allah? Di sinilah kita perlu membaca al-Qur'ân. Karena al-Qur'ân akan memberikan petunjuk kepada kita. Tentu saja al-Qur'ân tidak menyajikan jawaban secara mendetail, berkenaan dengan masalah konkret yang kita hadapi. Al-Qur'ân hanya memberikan kepada kita pedoman umum. Kita harus menganalisis permasalahannya sendiri berdasarkan petunjuk umum yang berbentuk pedoman moral.

Selanjutnya, dikatakan bahwa selain petunjuk (*hudâ-n*), al-Qur'ân juga mengandung keterangan atau penjelasan (*bayan*) mengenai petunjuk itu. Tentang hal ini para ulama mengatakan bahwa al-Qur'ân itu menjelaskan dirinya sendiri. Yakni ayat-ayat al-Qur'ân itu satu sama lain saling menjelaskan. Jika dalam suatu ayat terdapat suatu kata kunci, misalnya *taqwâ*, *ḫanîf*, *amânah*, atau yang lain, mungkin ayat selanjutnya memberikan penjelasan tentang itu. Tetapi kerap kali penjelasan itu diberikan di ayat-ayat lain pada surat-surat lain. Hipotesis ini menimbulkan metode tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, yaitu penafsiran al-Qur'ân dengan al-Qur'an juga.

Bagaimana al-Qur'ân memberikan penjelasan tentang petunjuk itu? Jawaban terhadap pertanyaan ini dijelaskan dalam ilmu tafsir al-Qur'ân. Hanya saja, dalam ayat di atas dikatakan bahwa al-Qur'ân memberikan kriteria atau tolok ukur (*al-furqân*), yakni sesuatu yang dipakai untuk membedakan sesuatu dengan yang lain atau menilai sesuatu hal. Tolok ukur itu bukannya berwujud semacam definisi, melainkan suatu penjelasan (*al-bayân*), dengan mana kita bisa membedakan mana yang benar

dan yang salah, yang buruk dan yang baik, yang seronok dan yang indah.

Di sinilah menurut hemat saya, kita membutuhkan sebuah tafsir. Tentu saja tafsir itu perlu diberikan oleh yang ahli, atau yang formalnya disebut *mufassir*. Tetapi dalam ayat di atas disebutkan bahwa petunjuk ditujukan kepada seluruh manusia. Saya menafsirkan bahwa setiap manusia memiliki potensi untuk mendapatkan petunjuk itu dari al-Qur'ân. Sudah tentu ada syaratnya, misalnya mengetahui bahasa al-Qur'ân. Bahkan diperlukan penguasaan bahasa yang mendalam agar bisa mengetahui makna dan maksud suatu ayat secara lebih tajam—karena adanya bahasa adalah simbol yang mengandung makna atau narasi yang terpendam.

Tetapi pengetahuan bahasa saja, menurut hemat saya belum mencukupi. Sudah tentu tidak sulit benar memahami kalimat-kalimat dalam al-Qur'ân, karena memang diterangkan sendiri dalam al-Qur'ân—bahwa wahyu Allah itu dikomunikasikan dengan bahasa yang terang dan mudah dipahami (Q., s. al-Dukhân/44:58)—bukan puisi gelap, seperti yang membanjir sekarang ini. Jadi untuk mengetahui maknanya secara mendalam, orang perlu mengkaji. Mengkaji maksudnya adalah memahami secara mendalam berdasarkan metode tertentu. Perlu dicacat di sini, bahwa salah satu keistimewaan al-Qur'ân adalah bahwa ayat-ayatnya bisa dipahami oleh manusia dari berbagai tingkat berpikir. Makna yang lebih mendalam bisa didapat oleh orang, dengan tingkat berpikir yang lebih cerdas atau lebih berkembang.

Di lain pihak, terdapat pula cara membaca dan memahami al-Qur'ân, bagi mereka yang tidak menguasai bahasa Arab. Ini dilakukan melalui terjemahan al-Qur'ân. Terjemahan adalah bagian dari metode memahami al-Qur'ân. Bersama dengan metode tafsir al-Qur'ân kita bisa memahami al-Qur'ân secara mendalam dengan melakukan analisis. Keistimewaan lain al-Qur'ân adalah, bahwa kita bisa menyusun metodologi tafsir al-Qur'ân berdasarkan keterangan-keterangan dari al-Qur'ân sendiri (lihat, "Metodologi Tafsir dan Akses terhadap Al-Qur'ân" dalam *Pendahuluan* buku ini).

Buku ini menghimpun karangan saya yang berbentuk ensik-

lopedi. Karangan itu saya sebut sebagai "sebuah tafsir al-Qur'ân." Saya menyadari bahwa banyak orang berkeberatan untuk menganggap karangan-karangan itu sebagai sebuah tafsir. Karena itu saya setuju memakai istilah yang pernah diberikan oleh Prof. Dr. Quraish Shihab, yang mengatakan bahwa karangan-karangan saya ini lebih tepat disebut sebagai pemahaman terhadap al-Qur'ân dari (dengan segala kerendahan hati) seorang sarjana ilmu-ilmu sosial.

Saya memiliki modal untuk bisa memahami al-Qur'ân, paling tidak dari madrasah diniyah yang saya rangkap dengan sekolah umum. Di sekolah saya pernah secara formal belajar bahasa Arab, termasuk *nahw-sharf*, *balâghah* dan *tajwîd* sebagai mata-pelajaran yang terpisah, dan mempelajari ilmu tafsir al-Qur'ân. Saya juga pernah belajar bahasa Arab dari berbagai buku yang saya beli. Tetapi dengan itu semua, saya tidak bermaksud mengklaim bahwa saya memenuhi syarat, untuk bisa menjadi penafsir al-Qur'ân. Saya hanya ingin mengatakan bahwa saya cukup akrab dengan al-Qur'ân, dan memiliki kemampuan untuk memahaminya. Kunci "rahasia" nya adalah doa. Dengan doa itu, saya memohon petunjuk dan rahmat. Dengan doa itu, saya berusaha membuka diri terhadap ayat. Saya menafsirkan ayat sebagai tamsil atau simbol (Q., s. al-Zumar/39:27), yang sarat makna. Tetapi makna itu harus digali dari kandungan al-Qur'ân sendiri, yang berisikan ayat-ayat yang saling menerangkan, seolah-olah pengertian-pengertian itu dijelaskan berulang-ulang, yang satu berhubungan dengan yang lain sebagai sebuah struktur atau sistem makna seperti sebuah bangunan yang terdiri dari makna-makna yang saling menopang, atau menjelaskan satu sama lain (Q., s. al-Zumar/39:23).

Harus saya akui, bahwa saya belum sepenuhnya melaksanakan sistem penafsiran yang saya pahami itu, mengingat harus panjangnya artikel yang perlu ditulis, padahal sebuah entri seperti dalam buku ini harus terbatas. Jadi tidak seperti menulis sebuah buku tentang suatu entri itu. Namun jika pembaca menelaah seluruh tulisan dalam buku ini, maka pembaca akan bisa melakukan perujukan antara satu tulisan dengan yang lain, istilah yang

satu dengan yang lain dan keterangan yang satu dengan yang lain, yang disajikan lewat cara "rujukan silang."

Dengan buku ini saya tidak ingin membuktikan apa-apa. Karena itu penghargaan saya terhadap teman-teman yang memberikan apresiasi terhadap tulisan-tulisan saya ini, untuk saya merupakan sebuah penghargaan yang sangat istimewa dan mendalam. Pertama-tama saya ingin menyebut nama Dr. Komaruddin Hidayat, Staf Ahli pada Yayasan Wakaf Paramadina, yang mula-mula menyampaikan keinginannya menerbitkan kumpulan karangan saya mengenai al-Qur'ân, yang sebenarnya tidak terbatas pada yang dihimpun dalam buku ini. Permintaan dari seorang sekaliber dia, walaupun masih muda, mengadung nilai yang tersendiri.

Beberapa waktu kemudian, saya mendapat ucapan terima kasih dari Bapak Letjen (purn.) Achmad Tirtosudiro, Ketua Dewan Penasehat Yayasan Wakaf Paramadina, atas "kesediaan" saya menyerahkan naskah saya untuk Paramadina, menyusul karya besar Dr. Nurcholish Madjid. Padahal waktu itu sebenarnya saya belum menerima tawaran itu, pertama karena jumlah tulisan yang ada belum mencukupi untuk sebuah buku tebal. Dan kedua—yang lebih penting adalah bahwa—teman-teman, khususnya M. Syafi'i Anwar, ketika itu Wakil Direktur Pelaksana LSAF (Lembaga Studi Agama dan Filsafat) di mana saya bergabung, menginginkan agar buku itu diterbitkan oleh LSAF saja.

Hingga suatu ketika, rekan saya, Budhy Munawar-Rachman —cendekiawan muda yang lagi menanjak namanya karena tulisan-tulisan seriusnya itu—Direktur Pelaksana LSAF hingga saat ini, menyampaikan niatnya untuk mengedit-ulang tulisan-tulisan saya. Disamping sebagai Wakil Pemimpin Redaksi Jurnal Ilmu dan Kebudayaan *Ulumul Qur'an*, ia membantu pula kegiatan di Paramadina, terutama dalam perencanaan pendidikan, dan mengedit buku—yang merupakan keahliannya itu. Mengetahui rencananya yang serius, saya tertarik pada tawarannya untuk menerbitkan hasil penyuntingannya untuk Penerbit Paramadina.

Saya mengajukan syarat, saya setuju penerbitan itu, asalkan dapat dibuatkan indeksnya. Sebab saya sempat kecewa, bahwa

beberapa buku Cak Nur tidak ada indeksnya. Padahal buku Cak Nur itu secara total bersifat sangat eksiklopedis. Ternyata Budhy tidak hanya akan membuat indeks, ia juga akan membuat catatan rujukan silang (*cross-reference*), yang saya sadar ini bukan pekerjaan mudah dan sedikit. Saya sangat kagum dengan kerja Budhy itu. Dan karena itu saya tidak bisa menyembunyikan rasa terima kasih saya yang sangat besar kepadanya. Tanpa dia, tidak mungkin buku dalam bentuk serupa ini, bisa terbit.

Terima kasih juga saya sampaikan kepada rekan-rekan saya di LSAF dan *Ulumul Qur'an*. Sebelum buku ini diedit ulang Budhy, yang terlebih dahulu meneliti naskah-naskah saya sebelum diterbitkan di Jurnal *Ulumul Qur'an* adalah rekan-rekan saya, Ahmad Rifai Hasan, Hadimulyo, Ihsan Ali Fauzi, Asep Usman Ismail, M. Syafi'i Anwar, Budhy Munawar-Rachman, Nurul Agustina, Arief Subhan, Nasrullah Ali-Fauzi, Dewi Nurjulianti, Edy A. Efendy, Agus Wachid, juga A. Yahya dan Badrus Zaman yang mendisain dan melay-out naskah saya ke majalah.

Saya ingin menyebut di sini, bahwa Ahmad Rifai Hasan adalah guru saya dalam al-Qur'ân. Selain pandai berbahasa Arab, ia juga menguasai ayat-ayat al-Qur'ân. Saya sering berkonsultasi dengannya tentang soal-soal bahasa dan muatan al-Qur'ân, walaupun aneh, ia merasa belajar banyak juga dari saya mengenai tafsir al-Qur'ân. Di sinilah keistimewaan al-Qur'ân. Ia mampu memberi petunjuk kepada orang yang secara formal tidak bisa disebut *mufassir* sama sekali.

Jika sedang menggeluti ayat-ayat al-Qur'ân, dan mengagumi isinya, saya selalu ingat kepada ayah saya, seorang yang menurut penilaian saya adalah ahli tafsir al-Qur'ân. Beliau pernah belajar hingga tamat di Madrasah Mamba'ul Ulum dan Pesantren Jamsaren, Solo. Beliaulah yang tak jemu-jemunya menanamkan kecintaan kepada al-Qur'ân kepada saya, karena beliau sendiri adalah pencinta al-Qur'ân.

Ketika beliau terbaring sakit yang membawanya kepada ajal itu, beberapa temannya dan teman saya yang mengunjunginya, dimintainya membacakan ayat-ayat al-Qur'ân. Di luar kepala ia meminta surat-surat tertentu untuk dibaca. Ayah saya bisa

dimintainya membacakan ayat-ayat al-Qur'ân. Di luar kepala ia meminta surat-surat tertentu untuk dibaca. Ayah saya bisa mengerti langsung arti surat-surat yang dibacakan itu, hanya dengan mendengarkan saja. Suatu hari salah seorang temannya, seorang kyai, dimintainya membaca bagian tertentu dari surat al-Nisâ'/4. Mungkin beliau ingin mendengarkan petunjuk-petunjuk tentang soal-soal warisan. Ketika sampai pada ayat 9, tiba-tiba beliau menangis. Sang kyai menghiburnya dalam bahasa Jawa yang artinya kira-kira "O jangan khawatir, Anda telah menunaikan kewajiban dengan baik. Mudah-mudahan anak-anakmu akan hidup sejahtera, berkat pembinaanmu." Ayat itu berbunyi sebagai berikut, "*Dan hendaklah orang-orang pada takut, kalau-kalau di belakang hari mereka meninggalkan keturunan yang lemah, dan mereka merasa cemas akan (nasib) mereka. Maka hendaklah mereka bertaqwa kepada Allah dan berkata dengan kata-kata yang benar.*"

Saya selalu teringat peristiwa itu, dan selalu bertanya-tanya, betapa ayat yang dibacakan teman ayah saya itu menyentuh hatinya sehingga menetaskan air mata. Ayat itu di awal 1970-an dikutip oleh Prof. Dr. A. Mukti Ali untuk memberi peringatan kepada orang-orang sekarang, agar bertanggung-jawab terhadap generasi mendatang. Suatu ayat bisa memberikan arti yang berbeda bagi yang lain. Sebagai Menteri Agama pada waktu itu, ia mengutip ayat tersebut, sebagai landasar program Keluarga Sejahtera. Tentang peristiwa terharunya ayah saya itu, kyai tersebut di atas hanya bisa berkata kepada saya, "*Keng Roko pancen piantun ingkang alim,*" yang artinya, "Ayahmu itu memang orang alim."

Tetapi ayah saya itu sebenarnya tidak (belum) berhasil meyakinkan kepada saya tentang mu'jizat al-Qur'ân ketika itu. Soalnya, membaca al-Qur'ân terjemahan itu memang tidak mudah dan tidak mengasyikkan. Barangkali ini disebabkan karena sistematika al-Qur'ân itu sendiri yang tidak lazim. Ia tidak bisa dibaca seperti membaca buku. Saya baru menjadi sadar tentang pengajaran ayah itu, ketika saya "menemukan" cara membaca dan mempelajari al-Qur'ân, yaitu melalui penafsiran al-Qur'ân dengan al-Qur'ân. Singkatnya menghubung-

dengan sendirinya bisa menangkap makna ayat yang dikutip di atas secara mendalam jika berpengalaman dengan ayat-ayat lain yang tentu mengandung penjelasan (*bayân*) mengenai ayat tertentu di atas.

Cara tersebut, menyebabkan kita dapat menangkap makna-makna mendalam dari kata-kata atau istilah-istilah al-Qur'ân. Hanya saja, sayangnya saya jarang menemukan orang membahas dengan cara seperti itu. Saya memang mengagumi sebuah buku kecil karangan Prof. Dr. Husein Djajadiningrat tentang istilah Islam. Tetapi ia tidak bermaksud membahas "*Islam*" sebagai istilah al-Qur'ân, melainkan sebagai nama dari suatu agama. Cara saya menafsirkan atau memahami al-Qur'ân, dengan mengupas istilah-istilah kunci dalam al-Qur'ân barangkali belum pernah dilakukan oleh yang lain.

Akhirnya, perkenankanlah saya menyebut beberapa orang yang tidak ada kaitan langsung dengan karya saya ini. Mereka itu adalah orang-orang yang saya cintai. Pertama sudah tentu ibu saya, Mutmainnah, seorang ibu yang sederhana yang sangat mencintaiku. Orang kedua yang ingin saya sebut adalah Zainun Hawariah, almarhumah, istri saya. Ia adalah seorang istri yang sederhana, seorang yang rajin beribadah. Ia selalu menungguiku ketika menulis di waktu malam, walaupun sering tertidur di depan TV atau di samping radio.

Hari ini, ketika saya merampungkan "Kata Pengantar" ini, kebetulan adalah hari ulang tahun pertama pernikahanku dengan Sumarni, pada 17 Maret 1995. Ia ternyata adalah teman hidup baruku yang baik, penuh pengertian. Saya ucapkan terima kasih kepadanya, atas dukungan terhadap pekerjaanku ini. Dengan buku ini saya ingin memperkenalkan diri saya lebih lanjut kepadanya.

Saya berharap para pembaca bisa menikmati buku ini. Mudah-mudahan tidak terlalu sulit dipahami—seperti sebagian pembaca yang mengeluh terhadap *Ulumul Qur'an* yang menganggapnya sebagai bacaan "berat." Dengan minat dan kecintaan terhadap al-Qur'ân, semoga beban berat itu bisa diperingan.

Saya berharap dengan buku ini bersemai pula rasa cinta kepada al-Qur'ân, khususnya bagi pemula yang baru berkenalan

dengan Bacaan Mulia itu. Jika ada kekurangan atau kesalahan, saya akan berterima kasih jika diberi tahu, agar saya bisa memperbaikinya.

Hingga sekarang saya masih meneruskan tradisi saya memahami al-Qur'ân, dengan membahas istilah-istilah lain. Dalam tahun-tahun mendatang, saya berharap bisa menerbitkan buku kedua yang serupa. Begitulah, saya berharap buku ini dapat menjadi sumbangan sederhana dalam meramaikan perbincangan mengenai metodologi tafsir dan aksesnya terhadap al-Qur'ân. Doa restu para pembaca, sangat saya harapkan.

Bekasi, 17 Maret 1996

MDR

KATA SAMBUTAN UNIVERSALISME AGAMA DAN KENISBIAN PERADABAN

Oleh Dr. Nurcholish Madjid

ADALAH suatu kegembiraan tersendiri, memberi sambutan kepada buku karya Prof. M. Dawam Rahardjo ini. Sebuah buku yang diharap dapat membantu kita lebih mudah memahami ajaran Islam, khususnya sebagaimana termuat dalam Kitab Suci al-Qur'ân. Seperti lazimnya sebuah ensiklopedi, buku ini menggunakan pendekatan melalui kata-kata masukan (*entries*) kemudian menjelaskan makna kata-kata itu sebagai simpul dari pandangan-pandangan dan ajaran-ajaran.

Salah satu persoalan yang dihadapi oleh kaum Muslim bukan-Arab ialah kenyataan bahwa pokok-pokok ajaran Islam termuat dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi yang dinyatakan dalam bahasa Arab. Para ulama Islam sejak masa yang sangat dini menyadari pentingnya bahasa Arab itu dan menetapkan adanya penguasaan kepada bahasa tersebut sebagai syarat formal kesarjanaan dalam agama Islam. Walaupun, sejak awal juga sudah dipahami bahwa bahasa Arab itu bukanlah segala-galanya, karena universalisme Islam tidaklah dibatasi oleh bahasa,

maupun konteks lingkungan. Kesadaran akan masalah universalisme dan kontekstualisasi ini tumbuh berbarengan dengan ekspansi-ekspansi pembebasan (*futûḫât*) Islam segera setelah Nabi s.a.w. wafat. Dimulai oleh provokasi suku-suku Arab tertentu yang dekat atau menjadi "satelit" kekaisaran Romawi (Bizantium), bibit-bibit konfrontasi dengan bangsa-bangsa sebelah utara Arabia telah muncul di masa Nabi, sendiri, sampai detik-detik beliau menjelang wafat. Maka wajar sekali bahwa Nabi, menurut beberapa Ḫadîts, meninggalkan wasiat untuk meneruskan penyelesaian masalah konfrontasi tersebut. Khalifah kedua, 'Umar ibn al-Khaththâb, melaksanakan wasiat Nabi untuk menyelesaikan masalah konfrontasi tersebut. Tindakan 'Umar itu berkembang menurut logikanya sendiri sehingga menjadi gerakan pembebasan yang luar biasa sukses, mungkin di luar dugaan kaum Muslim bersangkutan.

Dengan pembebasan-pembebasan atau *futûḫât* itu maka agama Nabi s.a.w. mulai menyebar di kalangan bangsa-bangsa bukan-Arab. Sesuai dengan ajaran Kitab Suci sendiri, kaum Muslim yang melakukan pembebasan-pembebasan itu tidaklah memaksakan agama mereka kepada penduduk setempat. Mereka pegang teguh ajaran Allah tentang kaum *Ahl al-Kitâb* yang harus dihormati dan dilindunggi hak-hak mereka. Dalam al-Qur'ân golongan itu meliputi kaum Yahudi dan Nasrani. Tetapi oleh Nabi diperluas sehingga meliputi pula kaum Majusi—(Ḫadîts, riwayat Mâlik dalam *al-Muwaththa'*). Maka kaum Muslim Arab yang menjadi golongan *elite* penguasa baru di negeri-negeri itu menjadi rujukan dan tumpuan, bahkan suri tauladan, untuk toleransi, keterbukaan dan kemanusiaan universal.

Mereka ini, seperti dikatakan Prof. Dawam Rahardjo dalam buku ini, memelopori paham negara dan kekuasaan hukum, prinsip kebebasan beragama dan persamaan semua manusia. Paham negara hukum mereka tegakkan dengan berpegang kepada prinsip-prinsip kehukuman dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi. Penguasa sendiri, Khalifah dan para pembantu (*wazîr*)-nya, tidak memiliki kekuasaan intrinsik. Kekuasaan memerintah berasal dan berdasarkan kesetiaan kepada hukum Kitab Suci dan Sunnah Nabi, dan semua orang sama kedudukannya di depan

hukum. Seperti halnya dengan Piagam Madinah yang terkenal diakui oleh semua sarjana sebagai konstitusi tertulis pertama dalam sejarah umat manusia, prinsip kekuasaan berdasarkan hukum dan kesamaan semua orang di depan hukum adalah juga kontribusi peradaban Islam yang sangat besar kepada umat manusia.

Prinsip kebebasan beragama mereka terapkan berkenaan dengan agama-agama Timur Tengah, khususnya Kristen, yang terbagi menjadi berbagai sekte dengan masing-masing mengaku yang paling benar kemudian saling bermusuhan. Para penguasa Islam menegakkan prinsip bahwa setiap sekte mempunyai hak untuk hidup dan menyatakan diri, dan berkedudukan sama berhadapan dengan hukum. Kebebasan beragama ini dinikmati oleh bangsa-bangsa Timur Tengah dan Dunia Islam sampai hari ini. Karena itu daerah-daerah Islam (yakni, daerah-daerah yang kebanyakan penduduknya Muslim) sampai sekarang pada hakikatnya adalah daerah-daerah multi agama.

Pengalaman toleransi dan kebebasan beragama di kawasan tersebut adalah unik dalam sejarah umat manusia, dan sampai saat ini belum dapat terwujudkan di kawasan-kawasan lain. Dunia Barat modern pun, di luar keteguhan dan kejelasan mereka berpegang kepada prinsip toleransi dan kebebasan beragama, sejauh ini baru berhasil mewujudkan prinsip itu hanya terhadap kalangan intern Kristen dengan berbagai sekte dan denominasinya. Terhadap kaum Yahudi yang kitab sucinya (Perjanjian Lama) mereka junjung tinggi, kaum Kristen Barat masih tetap mengidap rasa permusuhan yang mendalam dan sengit, yang dikenal secara umum sebagai "anti Semitisme." Kebiadaban kaum Nazi (dengan lambang salib besinya yang khas), yang tumbuh dalam sebuah negara industri "modern" Jerman, menyentakkan hati nurani umat manusia betapa gawatnya potensi kezaliman anti Semitisme di kalangan Kristen Barat itu. Secara tergopoh-gopoh mereka kemudian berusaha menebus dosa mereka terhadap kaum Yahudi dengan mulai mengakui peranan agama itu dalam meletakkan dasar-dasar peradaban Barat. Maka peradaban itu tidak lagi hanya disebut sebagai Yunani-Romawi (*Graeco-Roman*) seperti sebelumnya, melainkan mulai banyak ditekan-

kan juga seginya yang Yahudi-Kristen (*Judeo-Christian*).

Namun usaha bangsa-bangsa Barat melakukan pertobatan dari kejahatan mereka kepada kaum Yahudi itu kemudian mendorong mereka melakukan kejahatan yang jauh lebih besar dan prinsipil, yaitu memaksakan berdirinya apa yang disebut negara Israel, dengan merampas tanah-tanah bangsa Arab di Palestina yang selama ini justru melindungi kaum Yahudi. Dan Barat sendiri hanya akhir-akhir ini saja mencoba dan belajar hidup dalam konteks banyak agama diluar Kristen, dengan hadirnya komunitas-komunitas Muslim, Buddha, Hindu, dan lain-lain. Sejarah masih akan menyaksikan dan menilai apakah Barat akan berhasil atau gagal dengan eksperimen itu.

Kembali ke kawasan Timur Tengah masa-masa dini Islam, pertemuan agama Nabi s.a.w. dengan peradaban sekelilingnya tidaklah berlanjut dengan konfrontasi-konfrontasi, melainkan dengan akomodasi-akomodasi kreatif. Kaum Muslim dengan penuh percaya diri menyerap unsur-unsur peradaban kawasan yang terbebaskan, dan dengan seluruh ramuan yang terkumpulkan itu kemudian mereka bangun peradaban baru yang sangat unik dari segi wataknya yang kreatif dan kosmopolitan, yaitu Peradaban Islam. Dalam suasana sosial-politik dan keagamaan Dunia Islam yang toleran dan terbuka, Peradaban Islam tumbuh dan berkembang oleh semua, didukung oleh semua, dan dimiliki oleh semua. Karena itu para sarjana modern hampir semuanya sepakat bahwa Peradaban Islam adalah yang mula-mula dalam sejarah umat manusia, yang menginternasionalkan ilmu pengetahuan. Tidak seperti zaman-zaman sebelumnya, seperti telah ditunjukkan dalam buku ini, ilmu pengetahuan dikembangkan dalam Peradaban Islam dari unsur-unsur kekayaan ilmiah warisan seluruh umat manusia, kemudian disajikan kembali untuk menjadi warisan yang memberi manfaat bagi seluruh umat manusia.

Kosmopolitanisme Islam itu merupakan salah satu wujud penegasan Kitab Suci bahwa Nabi s.a.w. tidaklah diutus melainkan sebagai rahmat untuk seluruh alam—(Q., s. al-Anbiyâ'/21:107). Ia juga merupakan akibat wajar penegasan Kitab Suci bahwa Nabi tidaklah diutus melainkan untuk seluruh umat manusia—

(Q., s. Saba'/34:28). Dan itu semua secara prinsipil terkait dengan sifat Islam sebagai agama fitrah, agama kemanusiaan universal yang suci dan abadi—(Q., s. Rûm/30:30). Karena itulah Kitab Suci mengajarkan bahwa Allah telah mengutus Utusan kepada setiap umat—(Q., s. al-Nahl/16:36), bahwa tiada suatu umatpun kecuali pernah tampil seorang *nadzîr*, pembawa peringatan, di kalangan mereka—(Q., s. Fâthir/35:24), bahwa setiap kaum mempunyai penunjuk jalan—(Q., s. al-R'd/13:7), bahwa setiap kelompok manusia ditetapkan Allah jalan (*syir'ah*) dan cara (*minhâj*) hidupnya masing-masing, oleh karena itu hendaknya mereka berlomba-lomba menuju kepada berbagai kebajikan, dan menyadari bahwa mereka semua akan kembali kepada Allah, kemudian Allah yang akan menjelaskan tentang perbedaan-perbedaan antara sesama manusia itu—(Q., s. al-Mâ'idah/5:48), bahwa Allah menetapkan upacara ritual (*mansak*) bagi setiap umat untuk menyatakan syukur kepada Tuhan atas rizki yang mereka terima sebagai anugerah Allah—(Q., s. al-Hajj/22:34), dan bahwa masing-masing melaksanakan kebaktian menurut *mansak* yang dipilihkan Tuhan itu—(Q., s. al-Hajj/22:67). Oleh karena itu Kitab Suci melarang siapapun menghina obyek kebaktian golongan lain, sekalipun obyek kebaktian itu jelas-jelas tidak benar—(Q., s. al-An'âm/6:108). Dan Kitab Suci menegaskan bahwa umat semua Rasul Allah itu adalah umat yang tunggal—(Q., s. al-Anbiyâ'/21:92), dan umat manusia harus beriman kepada semua Nabi dan Rasul tanpa membeda-bedakan satu dari lainnya—(Q., s. al-Baqarah/2:136 dan 285; Q., s. Âlu Imrân/3:84). Nabi s.a.w. pun menegaskan bahwa—seperti ditunjukkan dalam banyak halaman di buku nini—agama para Nabi adalah sama dan satu, dan para Nabi itu beliau gambarkan sebagai satu saudara, hanya lain ibu—(Hadîts, riwayat Ahmad dan Muslim).

Berbagai keterangan dari sumber-sumber suci itu mendasari universalisme agama yang titik pusatnya ialah sikap pasrah yang tulus kepada Tuhan (*islâm*). Karena universalisme itu maka kebenaran yang dibawa Kitab Suci dan Sunnah Nabi adalah universal, dalam arti dapat diterima di semua tempat dan zaman. Dan sebaliknya juga benar, yaitu bahwa karena sifat dasarnya

yang universal, Islam dapat menerima dan mengakomodasi kebenaran dari manapun juga datangnya. Tuntutan logis dari pandangan itu ialah bahwa kaum Muslim adalah umat tengah (*ummat-an wasath-an*) untuk dapat membuat penilaian kepada seluruh umat manusia dengan adil dan jujur, tanpa merugikan siapapun, bahkan memberi manfaat kepada semuanya—Q., s. al-Baqarah/2:143). Ditopang oleh letak geografis kawasan Islam klasik yang terletak di pusat Daerah Berperadaban (*Oikoumene*—Yunani; atau *al-Dâ'irat al-Ma'mûrah*—Arab), Umat Islam klasik (*salaf*) telah melaksanakan sebaik-baiknya prinsip-prinsip universalisme itu dan menghasilkan peradaban yang unik dari segi kemampuannya melakukan akomodasi kreatif yang kosmopolit.

Berdasarkan itu semua maka sesungguhnya kebenaran seperti diajarkan oleh Kitab Suci tidak dapat dibatasi oleh ruang dan waktu, juga tidak oleh faktor-faktor kebahasaan, kebudayaan, adat-kebiasaan, kemestian geografis dan klimatologis, dan faktor-faktor kenisbian lainnya. Kebenaran universal Islam dapat dinyatakan dalam berbagai ungkapan, baik ungkapan kebahasaan, kebudayaan, adat-kebiasaan dan lain-lain. Dari sudut pandang al-Qur'ân sendiri, keanekaragaman nisbi dalam berbagai ciptaan Tuhan itu justru merupakan tanda-tanda kebesaran dan sumber-sumber ajaran (ayat-ayat) Tuhan yang harus diapresiasi dengan penuh pengertian dan penghargaan—(Q., s. al-Rûm/30:22). Bahkan digambarkan bahwa hanya mereka yang mengerti secara mendalam (disebut *al-'ulamâ'*) tentang berbagai gejala keanekaragaman nisbi itu yang akan benar-benar mampu menghayati keagungan Tuhan Maha Pencipta dan hidup penuh taqwa—(Q., s. Fâthir/35:28).

Kebenaran Islam telah terekspresikan dalam berbagai warna dan corak ungkapan, seiring dan sejalan dengan kemestian-kemestian kebahasaan, kebudayaan dan adat-kebiasaan para pemeluknya. Semua ekspresi dengan mengikuti kenisbian budaya adalah absah, karena hampir tidak ada jalan lain kecuali demikian itu. Namun, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn 'Âsyûr, seorang yang sangat terkemuka dari kalangan ulama Maghrib, suatu pola adat tertentu, biarpun adat tempat dilahirkannya Nabi s.a.w.

(yaitu adat Arab), tidak dapat dipaksakan kepada masyarakat lain dari daerah lain. Masing-masing lingkungan budaya mempunyai hak untuk mengembangkan inti kebenaran menurut bentuk-bentuk kemestian kultural setempat.

Itu semua berlangsung tanpa mengkompromikan universalisme Islam dengan nasionalisme sempit seperti menjadi ciri banyak negara di zaman modern ini. Namun masing-masing lingkungan budaya tetap memiliki peluang untuk memberi sumbangan kepada Islam dan peradabannya. (Contoh penjabaran masalah ini antara lain ialah buku Murtadlâ al-Muththahharî, *al-Islâm wa Îrân*).

Seiring dengan prinsip itu Umat Islam Indonesia juga memiliki peluang yang terbuka lebar untuk secara kreatif dan absah memberi kontribusi kepada pengembangan budaya Islam itu. Di sinilah penting dan berharganya buku karya Prof. M. Dawam Rahardjo ini, yaitu sebagai suatu bentuk sumbangan pemahaman ajaran Islam, khususnya al-Qur'ân, yang kreativitasnya dibentuk oleh lingkungan budaya Indonesia.

Jakarta, 10 Dzu 'l-Hijjah, 1416
28 April, 1996.

NM

PENDAHULUAN

METODOLOGI TAFSIR DAN AKSES TERHADAP AL-QUR'ÂN

DALAM kata pengantarnya terhadap Kitab Tafsir al-Qur'ân karya ulama besar Indo-Pakistan, Sayyid Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur'ân* ("Menuju Pemahaman al-Qur'ân"), Khurshid Ahmad membuka komentarnya dengan mengatakan: Keunikan Islam itu terletak pada kenyataan, bahwa agama ini mendasarkan diri pada sebuah Kitab, yaitu al-Qur'ân. Demikian pula halnya dengan umatnya (*al-ummah*). Jika Islam, sebagai agama bersumber pada al-Qur'ân, dan kehidupan umatnya juga bersumber pada al-Qur'ân—sebagaimana dikatakan khurshid Ahmad—maka kita melihat, hubungan segi tiga *al-Qur'ân—agama—umat*. Itu berarti: identitas, personalitas historis, kebudayaan dan peradaban kaum Muslim itu, berasal dan dibentuk oleh al-Qur'ân.

Tidak ada pengaruh yang lebih besar dari pengaruh al-Qur'ân dalam pembentukan semangat, etos kebudayaan dan peradaban kaum Muslim. Apabila kita menengok sejarah panjang agama-agama dan peradaban-peradaban, dapat dipastikan, tanpa keraguan, jika ada suatu buku yang telah melahirkan sebuah agama, masyarakat, kebudayaan dan peradaban sekaligus, itulah al-

Qur'ân. Dengan alasan ini maka asal-usul maupun hari depan kaum Muslim terletak juga pada al-Qur'ân.

Apa yang dikatakan Khurshid Ahmad tentang al-Qur'ân itu, tidaklah berlebihan. Begitulah persepsi kaum Muslim terhadap al-Qur'ân, Kitab Sucinya. Asal-usul Islam sebagai agama, adalah al-Qur'ân. Demikian pula halnya asal-usul Islam sebagai personalitas, masyarakat, kebudayaan dan peradaban. Karena itu, masa depan Islam, terletak pada inspirasi al-Qur'ân ini.

Menciptakan Masa Depan dengan al-Qur'ân

Apa konsekuensi dari persepsi di atas? Konsekuensinya adalah bahwa kaum Muslim akan terus menciptakan masa depannya dengan al-Qur'ân. Itulah sebabnya setiap tokoh yang memerankan dirinya sebagai pembaru, akan menyusun sebuah tafsir al-Qur'ânnya sendiri. Tentu tidak dapat dikatakan, bahwa setiap penyusun buku tafsir itu, adalah seorang pembaru. Tetapi apabila kita melihat kepada tokoh pembaru Sunnî seperti Muhammad 'Abduh, ia merasa perlu menyusun tafsir baru yang disebutnya, *al-Manâr*. Di lingkungan gerakan Ahmadiyah, terdapat juga beberapa buku tafsir, misalnya yang disusun oleh Basyîr al-Dîn Mahmûd Ahmad (aliran Qadian) atau Mawlânâ Muhammad 'Alî (aliran Lahore). Di lingkungan Syî'ah kontemporer, muncul juga tafsir *al-Mîzân*, karya Ayâtullâh Thabâthabâ'î.

Masa depan kaum Muslim diraih melalui penafsiran terhadap al-Qur'ân yang senantiasa baru. Pemahaman tentang Tuhan, para nabi, malaikat, hari kiamat serta tentang takdir, akan berkembang. Ini tidak berarti bahwa tidak ada golongan dalam umat Islam yang masih dan tetap berusaha berpegang pada penafsiran lama atau penafsiran tradisional. Tetapi sedikit banyak, pemahaman mereka yang tradisional itu berkembang. Demikian pula penghayatan mereka tentang shalat, puasa, zakat, dan penunaian ibadah haji. Sekalipun intinya bisa tetap sama. Mereka juga akan melihat relevansi Rukun Iman dan Rukun Islam itu, dengan lingkungan zamannya dan cara pandangnya yang baru.

Al-Qur'ân adalah sumber nilai. Agama—dalam hal ini sebagai

organized religion, agama formal—adalah sebuah konstruksi tentang nilai-nilai tersebut. Ia merupakan rumusan yang disusun oleh para ulama dari waktu ke waktu, dengan mempelajari al-Qur'ân dan teladan Nabi s.a.w. dalam pelaksanaannya (sebagai *al-Sunnah*). Pelaksanaan agama tersebut, secara disengaja atau tidak, membentuk dan mempengaruhi perkembangan Islam sebagai masyarakat, kebudayaan dan peradaban. Karena itulah—bagaimana pun corak pembaruannya dalam suatu penafsiran—tafsir al-Qur'ân selalu mengikuti sistematika al-Qur'ân sendiri. Keadaan ini menuntut setiap mufassir melakukan penafsiran al-Qur'ân secara menyeluruh. Tentu saja ini bukan pekerjaan yang mudah. Selain membutuhkan waktu cukup lama, buku tafsir tersebut juga menuntut keluasan ilmu sang mufassirnya. Itulah sebabnya, mengapa timbul persyaratan yang begitu berat kepada seseorang, untuk dapat diakui memiliki otoritas dalam menafsirkan al-Qur'ân.

Pada zaman modern ini telah timbul tafsir al-Qur'ân yang tidak mencakup seluruh al-Qur'ân. Tafsir yang bersifat parsial itu, mengambil bagian tertentu dalam al-Qur'ân. Misalnya, tafsir Juz 'Amma, atau tafsir surat al-Fâtihah. Inilah jalan yang umumnya dilakukan. Tetapi belakangan timbul juga tafsir yang lebih khusus dan mengarah kepada bentuk tematis, misalnya menafsirkan satu surat saja. Tentunya yang diambil adalah surat-surat yang dianggap paling penting, atau sangat menarik, seperti surat al-Ikhlâsh atau surat al-'Ashr. Dengan menampilkan surat al-Ikhlâsh umpamanya, mufassir tersebut bermaksud menjelaskan pengertian *tawhîd*.

Tafsir surat, yaitu tafsir yang mengambil surat tertentu, terutama dilakukan terhadap surat-surat pendek. Ada kalanya, tafsir surat pendek itu bisa mengarah kepada satu tema sentral saja. Tetapi bisa juga mengandung beberapa gagasan. Salah seorang ulama Syî'ah terkemuka, Murtadlâ Muththaharî, mengupas beberapa surat pendek seperti surat-surat al-'Ashr/103, al-'Âdiyât/100, al-Zilzal/99, al-Qadr/197, dan al-Insyirâh/94 dalam bukunya *Durûs min al-Qur'ân* (Bandung: Mizan, 1991).

Tafsir Muththaharî tersebut, sebenarnya masih bersifat tradisional. Pertama, karena tafsir ini membahas surat-surat di atas

secara keseluruhan, sebagaimana tafsir yang mengambil seluruh al-Qur'ân. Kedua, proses pembahasan ini dimulai dari awal hingga akhir surat, ayat demi ayat. Dan ketiga, uraiannya memang menjelaskan makna dan maksud seluruh surat tersebut, dengan penjelasan kalimat demi kalimat. Pendekatan bahasanya sangat menonjol. Walaupun tafsir ini bersifat tradisional, tetapi ada unsur baru. Sebagai contoh, dalam tafsirnya terhadap surat al-Insyirâh, Muththaharî memulai dengan menjelaskan ayat pertama surat tersebut—yaitu *Alam nasyrah laka shadr-a Ka*—dengan kalimat sebagai berikut:

"Terlebih dulu akan saya jelaskan kata 'kami lapangkan,' agar kita memahami makna 'melapangkan dada' (*syarh al-shadr*). Kata semacam ini terdapat di beberapa surat dalam al-Qur'ân. Misalnya, ketika al-Qur'ân berbicara tentang Mûsâ ibn 'Imrân pada saat ia diutus. Dikatakan kepadanya: "Sesungguhnya engkau utusan Allah, pergilah engkau kepada Fir'awn."

Sebenarnya, dengan menjelaskan arti kata *syarh al-shadr* dengan terjemahan harfiahnya, yaitu "melapangkan dada," maka tafsir ini sudah memenuhi tafsir tradisional. Tetapi keistimewaan tafsir Muththaharî ini adalah: Ia menjelaskan kata itu dengan menampilkan kalimat lain dalam al-Qur'ân, misalnya yang terdapat pada surat Thâhâ/20:25, yang terjemahannya, "*Tuhanku* lapangkanlah dada*ku; mudahkanlah urusanku; lancarkan lidahku; agar mereka memahami ucapanku.*" Kalimat itu dikenal sebagai doa Nabi Mûsâ kepada Allah, ketika ia akan diutus kepada Fir'awn.

Sebagai perkembangan selanjutnya, timbul apa yang disebut sebagai tafsir *al-Mawdlû'i* atau tafsir tematis. Tafsir ini bukannya membahas seluruh al-Qur'ân, bagian tertentu al-Qur'ân atau surat tertentu, melainkan membahas tema tertentu yang didukung oleh ayat-ayat al-Qur'ân. Sebagai contoh adalah karya 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd yang berjudul *al-Insân fî al-Qur'ân* (Manusia dalam al-Qur'ân) dan *al-Mar'ah fî al-Qur'ân* (Perempuan dalam al-Qur'ân).

Tafsir ini sebenarnya telah dipengaruhi konsep ilmu-ilmu sosial dan perkembangan teori modernisasi. Dalam ilmu-ilmu sosial dan budaya—yang sangat dipengaruhi paham humanisme

universal—itu, timbul pertanyaan tentang manusia konkret, seperti yang dicerminkan oleh perilakunya. Persoalan tersebut, dalam ilmu-ilmu sosial dijawab dengan mencari keterangan-keterangan empiris. Tetapi keterangan empiris itu akhirnya juga menimbulkan pertanyaan yang sifatnya radikal dan fundamental: Apakah hakikat manusia itu? Pertanyaan seperti ini lazimnya dijawab oleh filsafat. Tetapi para ahli teologi Islam modern, mencoba menjawabnya dengan spekulasi teologis. Tulisan al-'Aqqâd itu, berusaha mencari jawaban al-Qur'ân atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Selanjutnya ia meneruskan kajiannya dengan mencari jawaban tentang kedudukan perempuan, sebagai bagian dari konsep tentang manusia tersebut.

Secara kebetulan, jawaban al-'Aqqâd terhadap pertanyaan-pertanyaan yang timbul dari ilmu-ilmu sosial itu, terdapat istilahnya dalam al-Qur'ân. Al-Qur'ân memang banyak berbicara mengenai manusia—sehingga Dr. Syafii Maarif pernah mengambil kesimpulan bahwa al-Qur'ân itu bersifat antroposentris, dan bukannya teosentris. Tetapi tidak semua pengertian, istilah dan konsep ilmu-ilmu sosial itu dapat ditemukan kesepadanannya dalam al-Qur'ân. Karena itu, apa yang disebut tafsir *mawdlû'i* bisa mengambil tiga macam titik tolak.

Pertama, bertolak dari konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya atau filsafat sosial. Sebagai contoh, persoalan demokrasi. Pada dasarnya kita semua menerima konsep demokrasi, yang pengertiannya antara lain adalah pemerintahan dari rakyat, untuk rakyat dan oleh rakyat. Sebagai orang yang beragama, penerimaan kita itu tentu disertai dengan pertanyaan kritis, apakah penerimaan filosofis ini bisa dipertanggung-jawabkan secara teologis? Di sini para ulama dan ahli teologi Muslim mencoba mencari jawabannya dari al-Qur'ân.

Fazlur Rahman umpamanya, pernah menulis tafsir tentang istilah *syûrâ* dalam al-Qur'ân. Dalam pemikiran Rahman, gagasan dasar demokrasi itu terdapat dalam pengertian *al-syûrâ* itu (lihat, "*Syûrâ* dalam al-Qur'ân," dalam *Syûrâ*). Tentunya konsep ini tidak sepenuhnya sejalan dengan konsep demokrasi Barat. Kita di Indonesia, juga tidak menelan begitu saja konsep demokrasi dalam Pancasila. Kita menerjemahkannya dengan istilah "kerak-

yatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan." Penafsiran istilah *syûrâ* itu, dimaksudkan untuk menjelaskan pengertian demokrasi menurut Islam yang didasarkan pada al-Qur'ân (lihat juga, "*Musyâwarah* atau Demokrasi?" dalam *Syûrâ*).

Fazlur Rahman ternyata banyak menulis artikel-artikel yang dapat disebut sebagai tafsir *mawdlû'i* itu. Ada beberapa konsep yang pernah dibahasnya seperti, *taqwâ, ribâ,* dan *syûrâ.* Dalam pembahasannya tentang *taqwâ* ia mengkaitkannya dengan konsep *islâm* dan *îmân.* Bukunya yang berjudul, *Major Themes of the Qur'ân* (1980), sesuai dengan judulnya, mengemukakan tema-tema utama atau konsep-konsep mendasar dalam al-Qur'ân. Ia mengemukakan sembilan pembahasan, yaitu tentang: (1) Tuhan, (2) Manusia sebagai Individu, (3) Manusia dalam Masyarakat, (4) Alam Semesta, (5) Kenabian dan Wahyu, (6) Eskatologi, (7) Setan dan Iblis, (8) Masyarakat Muslim, dan (9) Ahli Kitab.

Fazlur Rahman memang dipengaruhi oleh konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya. Tetapi ia tidak mengambil kerangka yang ada begitu saja, melainkan mencoba membuat kerangka baru. Dalam kerangka ilmu-ilmu sosial umpamanya, tidak akan dijumpai konsep setan atau hari kiamat. Tetapi Rahman mengemukakan konsep itu sebagai cerminan realitas. Rahman tidak membahas bagaimana wujud Hari Akhirat itu sendiri, melainkan konsekuensi kepercayaan itu terhadap kehidupan nyata di dunia ini.

Pendekatan kedua dalam tafsir *mawdlû'i* ini, bertolak dari istilah-istilah dalam al-Qur'ân sendiri. Asumsinya adalah, bahwa berbagai istilah dalam al-Qur'ân itu bersifat padat makna. Sebagai contoh adalah istilah *taqwâ.* Kalau dilihat dari asal usul bahasanya, barangkali makna *taqwâ* itu sederhana saja. Tetapi pemakaian istilah tersebut dalam al-Qur'ân memberikan makna yang sarat. Dalam al-Qur'ân terdapat sejumlah istilah yang sarat makna, misalnya *islâm*, *ihsân*, *amânah*, dan *shabr*. Pendekatan seperti ini pernah dilakukan jurnal ilmu dan kebudayaan *Ulumul Qur'an* (UQ) dalam rubrik Ensiklopedi al-Qur'ân, yang sampai sekarang telah menghasilkan 27 entri tematis.

Dari pengalaman saya mengasuh rubrik tersebut, dapat ditarik

kesimpulan bahwa istilah-istilah yang menjadi tema dalam al-Qur'ân itu pada umumnya bersifat multi-dimensional. Sehingga kerangka ilmu dan sosial budaya tidak bisa membatasi makna dan penafsiran. Istilah *amânah* umpamanya, bisa mengandung makna mental-spiritual, psikologis, politis, sosial, dan ekonomi (lihat, "*Amânah* dalam al-Qur'ân," dalam *Amânah*). Karena itu, sekalipun bisa dilakukan—seperti buku ini yang dibagi ke dalam dua bagian, yaitu dimensi spiritual-keagamaan dan sosial-politik—sesungguhnya amat sulit membagi-bagi ayat al-Qur'ân menurut bidang-bidang ilmu sosial. Konsekuensi dari pembagian ini adalah adanya pengulangan ayat yang sama pada bidang yang berbeda. Ayat yang ditaruh dalam bidang politik umpamanya bisa diulang-muat dalam bidang ekonomi. Pengertian zakat, bisa digolongkan dalam aspek sosial-ekonomi, tetapi juga bisa dalam bidang spiritual-keagamaan, misalnya jika kita menafsirkan nukilan ayat *qad aflaha man zakkâhâ*, "Sungguh beruntung orang-orang yang membersihkan dirinya."

Pendekatan ketiga adalah bertolak dari istilah-istilah dan pengertian yang timbul dari ilmu-ilmu keislaman tradisional. Contoh yang paling gamblang adalah, jika kita membahas ajaran *tawhîd*, sebuah istilah dari para ahli ilmu kalam. Istilah ini tidak ditemukan dalam al-Qur'ân, tetapi ia telah menjadi baku. Sekalipun istilah tersebut tidak dijumpai dalam al-Qur'ân, pengertian tentang "pengesaan Tuhan" banyak terdapat pada ayat-ayat dalam al-Qur'ân. Istilah semacam itu banyak kita jumpai, misalnya istilah *'aqîdah*, *syarî'ah*, *shûfî*, *kalâm*, *tasâmuh*, *tamaddun* dan lain-lain.

Dalam tafsir *mawdlû'î*, kita sebenarnya bisa membuat kerangka yang berbeda-beda. Tetapi kita tidak bisa membatasi cakupan aspek sosial-budayanya, karena itu bisa timbul dari berbagai sudut pandangan. Sebagai contoh, kita bisa membuat cakupan menurut Pancasila. Dalam Pancasila terdapat lima tema besar. Semuanya dapat dijumpai keterangannya dalam al-Qur'ân. Dalam suatu tafsir yang bersifat *mawdlû'î* itu, kita bisa mengemukakan 5 tema yang diilhami oleh Pancasila, yaitu: (1) Ketuhanan Yang Maha Esa atau *tawhîd*; (2) Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab—atau tentang konsep manusia melalui istilah-istilah al-

Qur'ân: *al-insân*, *al-nâs*, dan *al-basyar*; (3) Persatuan Indonesia, persatuan umat (*ummah*) atau integrasi umat; (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan. Ini adalah konsep *Khilâfah* dan *Musyâwarah*; (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia—yaitu keadilan (*al-'adl*) yang bersifat politik dan ekonomi. Kerangka-kerangka semacam ini bisa dikembangkan lebih lanjut, misalnya dengan mendasarkan pada konsep-konsep besar dalam ilmu-ilmu sosial, seperti negara, masyarakat, dan kesukuan.

Munculnya Penafsiran Baru atas al-Qur'ân

Kaum Muslim berkeyakinan bahwa al-Qur'ân, sebagai wahyu Allah itu merupakan rahmat dan petunjuk bagi segenap bangsa yang berlaku sepanjang waktu dan di semua tempat. Al-Qur'ân itu, sebagai Kitab Suci tidak akan mengalami perubahan, sekalipun masyarakat terus menerus mengalami perubahan. Timbul pertanyaan: Apakah umat Islam yang menganut keyakinan semacam ini, tidak akan ketinggalan zaman dan menjadi golongan yang paling jumud dan konservatif di dunia?

Al-Qur'ân memang tidak pernah berubah, dan tidak akan direvisi oleh kaum Muslim. Wahyu Allah tersebut, akan berlaku sepanjang zaman, karena seluruh isi al-Qur'ân bersifat potensial. Nilai-nilai yang terdapat dalam al-Qur'ân itu berlaku abadi, karena sejalan dengan *fithrah* kejadian manusia (lihat, "*Fithrah* dalam al-Qur'ân," dalam *Fithrah*). Larangan untuk mencuri atau membunuh umpamanya, akan berlaku terus dalam kehidupan manusia. Demikian pula nilai-nilai seperti keadilan, kejujuran, amanah, kesabaran, dan sebagainya.

Tetapi meskipun demikian, tafsiran orang tentang keadilan itu, bisa berkembang dari waktu ke waktu. Dalam proses penafsiran akan selalu terjadi perbedaan. Mereka yang berpikir sederhana, cenderung menafsirkan kata dalam al-Qur'ân itu secara harfiah. Tetapi kata yang sama, bisa juga menjadi simbol. Dan gambaran orang tentang suatu simbol bisa mengalami perkembangan. Sebagai contoh istilah *qalam* dalam surat al-'Alaq. Dulu

orang mempunyai gambaran tertentu tentang benda yang bernama *qalam*, yaitu suatu alat tulis tertentu. Gambaran kita sekarang tentang *qalam* tentunya sudah jauh berbeda. Sekarang kata yang arti harfiahnya adalah suatu alat tulis itu, penafsiran simbolisnya bisa berubah menjadi komputer. Istilah *qalam* dalam al-Qur'ân memang tidak berubah. Tetapi penafsiran kita tentang kata itu, bisa berubah, walaupun esensi maknanya tetap sama.

Penafsiran terhadap al-Qur'ân juga akan mengalami perkembangan. Apa yang ditulis oleh *mufassir* kontemporer seperti Fazlur Rahman, al-Mawdûdî atau Muhammad Asad tentang istilah, atau ayat yang sama tentunya akan berbeda dengan apa yang telah ditulis al-Sayûthî atau al-Thabârî di zaman lampau. Perbedaan penafsiran akan timbul. Perbedaan tersebut tentu membuat tanda tanya di antara masyarakat: mana tafsiran yang benar? Dalam situasi seperti itu akan timbul proses rekonsiliasi yang menghasilkan kesepakatan-kesepakatan tertentu (*ijmâ'*), baik secara formal maupun informal.

Dalam proses pembentukan kesepakatan tersebut, lahirlah penafsiran-penafsiran baru. Penafsiran baru tersebut terjadi sebagai berikut, (1) Pertama-tama, penafsiran akan mengacu kepada makna kata demi kata sejalan dengan perkembangan suatu bahasa. (2) Penafsiran baru bisa timbul karena penemuan seseorang tentang keterangan lain yang dijumpai dalam al-Qur'ân sendiri—misalnya karena bagian yang satu dalam al-Qur'ân, memberi penjelasan kepada bagian yang lain. (3) Penafsiran yang baru berasal dari informasi tentang *asbâb al-nuzûl*. Dengan proses-proses ini maka perbedaan yang mencolok bisa dihindari.

Sekarang timbul pertanyaan, bagaimana suatu penafsiran baru bisa terjadi? Penafsiran baru bisa terjadi, karena istilah dalam al-Qur'ân itu sendiri, sebagaimana istilah-istilah lain juga dalam bahasa lain, telah menimbulkan gambaran yang berubah. Sajak Chairil Anwar atau Amir Hamzah, misalnya, walaupun tidak direvisi, bisa dibuat tafsiran yang baru. Alasan lain timbulnya penafsiran baru adalah karena berubah dan berkembangnya pengetahuan manusia yang ada dalam berbagai jenis ilmu, baik yang sifatnya spekulatif maupun empiris. Dengan adanya ilmu

manajemen umpamanya, pengertian *amânah* akan muncul secara baru (lihat, "Amanah dalam Kehidupan Sehari-hari," dalam *Amânah*). Dulu, ketika seseorang membaca suatu ayat yang mengandung istilah *amânah*, yang terbayang mungkin adalah kepercayaan yang diberikan kepada seseorang, yang harus menyampaikan pesan. Sekarang pengertian *amânah* itu bisa menimbulkan gambaran seorang manajer yang menerima *amânah* dari para pemegang saham, anggota koperasi atau negara. Itulah sebabnya, jika sekarang kita mendengar istilah musyawarah, yang tergambar adalah sebuah bentuk atau sistem demokrasi tertentu.

Dulu, istilah *dzarrah* diterjemahkan dengan "biji sawi." Kemudian kita membaca bahwa Haji Agus Salim menerjemahkannya dengan "atom." Pada pokoknya istilah itu mengandung pengertian tentang benda atau zat yang sangat kecil. Wujud dari benda itu dalam bayangan orang akan berubah. Orang akan memilih terjemahan yang dirasanya paling cocok.

Metode penafsiran secara *mawdlû'î* atau tematis ini, memberikan perspektif baru dalam upaya penafsiran al-Qur'ân. Cara penafsiran ini memang dipengaruhi oleh perkembangan ilmu-ilmu sosial budaya. Dari kaca-mata ilmu-ilmu sosial budaya itu, akan timbul ide-ide baru, ketika kita membaca al-Qur'ân. Kita bisa bertolak dari suatu konsep ilmu-ilmu sosial dan mencari keterangannya dari al-Qur'ân sebagai sumber petunjuk. Kita juga bisa bertolak dari istilah-istilah dalam al-Qur'ân, dan selanjutnya, ilmu-ilmu sosial—seperti yang saya lakukan dalam buku ini—yang kita pakai dalam membantu kita memahami suatu ayat.

Penafsiran al-Qur'ân bisa diwujudkan dalam karangan-karangan pendek. Sebuah buku tafsir tidak perlu mencakup seluruh al-Qur'ân. Kita bisa memilih tema-tema tertentu sesuai dengan disiplin ilmu yang kita kuasai. Dengan cara ini kita bisa melaksanakan perintah Nabi s.a.w. "Sampaikan dari aku (kepada orang lain) walaupun satu ayat"—*balligh-û 'annî walaw âyah*. Dengan begitu al-Qur'ân bisa disiarkan dan dibudayakan secara partisipatif oleh banyak orang, dari sudut keahlian yang berbeda-beda. Inilah yang menjadi obsesi saya dengan buku ini.

Obsesi saya adalah agar kaum Muslim—dari berbagai tingkatan pengetahuan, pendidikan, dan kemampuan intelektual—bisa melakukan komunikasi secara langsung dengan al-Qur'ân. Dasar pemikiran saya sederhana saja: Al-Qur'ân itu adalah wahyu Allah yang merupakan petunjuk (*hudâ-n*), dan rahmat bagi sekalian manusia. Manusia di sini, bukan hanya orang-orang tertentu saja, misalnya para ulama—yang sering dianggap mempunyai hak istimewa atas kitab suci—melainkan setiap manusia.

Sudah sewajarnya kalau setiap Muslim mempunyai akses langsung kepada al-Qur'ân. Sebenarnya, setiap Muslim terbiasa melafalkan ungkapan-ungkapan al-Qur'ân, setidak-tidaknya dalam sembahyang atau doa. Malah ada yang membacanya setiap *ba'da* Maghrib, atau Shubuh, atau pada setiap malam Jum'at. Tetapi, kebanyakan mereka hanya membaca al-Qur'ân saja, tanpa tertarik sedikit pun untuk mengetahui artinya, apalagi memahami maknanya secara mendalam, atau menafsirkannya lebih jauh dalam rangka mengutarakan suatu pandangan. Dengan kata lain, kebanyakan kaum Muslim sebenarnya belum memiliki akses yang wajar terhadap sumber petunjuk tersebut—yakni al-Qur'ân.

Barangkali minimnya pengetahuan bahasa Arab merupakan halangan. Tetapi, setelah ada terjemahannya, misalnya terjemahan al-Qur'an oleh Mahmud Yunus, Hasbi Ash-Shiddieqy, Moh. Bahrun, atau terjemahan dari Team Departemen Agama, ternyata orang juga masih mempunyai alasan. Biasanya alasannya bersifat "klasik" bahwa dia belum bisa menangkap maknanya yang lebih luas atau mendalam, karena tidak mengetahui tata-bahasa Arab, dan tidak bisa merasakan keindahan bahasanya yang memungkinkan seseorang bisa menangkap "sayap-sayap" dari kata-kata simbolis ayat-ayat al-Qur'ân itu.

Memang bagi seorang ahli tafsir seringkali pembaca yang tidak tahu atau hanya sedikit tahu bahasa Arab, akan dikatakan tidak mampu memahami "makna yang sebenarnya" dari al-Qur'ân. Apalagi memberi tafsiran—walaupun ia adalah seorang yang ahli dalam suatu bidang ilmu, yang berkaitan dengan suatu ayat. Untuk bisa memahami arti yang luas dan mendalam, kata seorang ahli tafsir itu—atau kata orang yang bukan ahli tafsir tetapi

mengetahui ala kadarnya persyaratan formal untuk menafsirkan al-Qur'ân—diperlukan persyaratan yang berat. Mulai dari menguasai bahasa Arab, hingga ilmu *balâghah* seperti *badî'* dan *ma'ânî*, ilmu *asbâb al-nuzûl* dan berbagai cabang dan persoalan di sekitar yang disebut *'ulûm al-Qur'ân* (ilmu-ilmu al-Qur'ân).

Pengetahuan bahasa, terutama mengetahui ilmu *naḥw* dan *sharf*, memang persyaratan utama. Karena itu pengajaran bahasa Arab dan bahasa al-Qur'ân perlu diperluas, setidak-tidaknya agar kaum Muslim bisa menikmati lafazh-lafazh al-Qur'ân yang indah itu. Tetapi itu saja belum cukup untuk memahami isi al-Qur'ân. Seorang yang bisa berbahasa Arab—bahkan orang Arab sendiri—belum tentu bisa memahami al-Qur'ân secara tepat dan baik. Sebab, walaupun bisa berbahasa Arab—karena orang asli Arab atau karena belajar—namun jika sikap hatinya sudah menolak, maka sulit baginya memahami kandungan al-Qur'ân. Ini sama halnya dengan orientalis yang tahu dan mahir berbahasa Arab, tetapi karena tidak bisa menerima kerasulan Muḥammad s.a.w. maka tafsiran mereka, kerap kali meleset, atau kurang enak dibaca oleh seorang Muslim yang beriman. Bahkan seorang yang cukup bersimpati kepada Islam sekalipun, seperti W. Montgomery Watt, karena pada dasarnya ia bukan seorang Muslim, maka komentar-komentarnya sering tidak seperti yang dimengerti, atau dihayati oleh seorang yang beriman.

Maka di sini—dalam proses akses terhadap al-Qur'ân itu—pertama-tama saya menekankan sikap hati seseorang dalam usahanya memahami al-Qur'ân, daripada metodologi. Seseorang itu perlu berserah diri kepada Allah (*muslim*), dan membiarkan hatinya mendapat sinar petunjuk dari kata-kata al-Qur'ân. Penyerahan diri ini, akan membawa kepada keterbukaan, penghargaan, dan kecintaan. Sebaliknya, walaupun seorang itu pintar dan berpengetahuan, tetapi jika sikapnya sangat sombong terhadap kebenaran, maka jalan kepada pemahaman, sudah terlebih dulu tertutup. Ketertutupan ini bisa disebabkan karena kedudukan orang itu, misalnya karena ia seorang terkemuka, penguasa, orang kaya atau karena ia merasa dirinya serba cukup dalam pengetahuan. Ada sebuah tamsil menarik dari surat 'Abasa/80: 1-4:

عبس و تولى أن جاءه الأعمى. و ما يدريك لعله
يزكى. أو يذكر فتنفعه الذكرى (عبس/٨٠: ١-٤)

Dia bermuka masam dan berpaling
karena telah datang seorang buta kepadanya.
Tahukah kau barangkali ia ingin
membersihkan dirinya?
Atau ingin mendapatkan pengajaran?
lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?

Ayat di atas mengisahkan seorang buta yang datang ke pertemuan di mana Nabi s.a.w. sedang memberikan ceramah. Tetapi Nabi yang waktu itu sedang sibuk melayani orang-orang terkemuka, bersikap masam, karena merasa terganggu. Allah lalu memperingatkan Nabi, bahwa pengajaran itu mungkin malah bisa dimengerti oleh seorang buta, yang hatinya bersih dan terbuka. Kisah ini memang menyangkut seorang yang benar-benar buta. Tetapi "buta" di sini bisa dibaca secara tamsil, yang mengibaratkan orang yang buta huruf atau tuna pengetahuan. Dan orang buta yang bernama Ibn 'Ummî Maktum—atau 'Abd al-Lâh ibn Syurayḫ—memang orang yang kurang pengetahuan. Tetapi ia mempunyai niat untuk membersihkan diri, dan ingin mendapatkan pengajaran. Maka pengajaran itu akan lebih bermanfaat baginya daripada bagi para pemuka Quraysy yang "merasa dirinya serba cukup" (*ishtaghnâ*) seperti yang disebutkan pada ayat 5. Jadi, walaupun seseorang lebih berpengetahuan, sikap sombong bisa menutup pikiran dan hatinya dari pengajaran.

Yang hendak saya katakan dengan ayat di atas: Sikap hati yang menyerah kepada kebenaran (*al-Ḫaqq*) adalah dasar untuk bisa memahami al-Qur'ân. Dengan itu, tentu saja saya tidak hendak menolak persyaratan untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'ân yang standar, seperti penguasaan bahasa dan ilmu-ilmu al-Qur'ân, yang telah diciptakan para ulama terdahulu. Tetapi—dengan buku ini, yang merupakan hasil renungan dan

akses saya terhadap al-Qur'ân selama ini—saya ingin menyumbangkan gagasan untuk memajukan kegiatan pengkajian al-Qur'ân bertolak dari premis perlunya keterbukaan hati daripada hanya persyaratan formal itu.

Membudayakan Nilai-nilai al-Qur'ân dalam Konteks Indonesia

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat Islam. Secara statistis, paling tidak 80-an % penduduk Indonesia beragama Islam. Dalam kenyataannya, tidak semua orang Islam itu menjalankan syari'at dengan sempurna. Tetapi ada sebagian yang dapat menjalankan ibadah dengan baik, berkat pendidikan keluarga, pendidikan di pesantren, madrasah atau pengajian. Mereka inilah yang melaksanakan sembahyang, berdoa, menjalankan rukun Islam yang lain, dan mendapatkan pengetahuan—umumnya sekadarnya saja—mengenai *akhlâq* dan *tawhîd*. Mereka juga mengetahui riwayat Nabi dan selalu menambah pengetahuannya jika sempat mendengarkan pengajian atau menghadiri acara peringatan perayaan keagamaan seperti Maulud Nabi, *Isrâ' Mi'râj*, atau *Nuzûl al-Qur'ân*. Mereka bisa mengucapkan basmallah, bisa membaca surat *al-Fâtihah*, beberapa surat-surat pendek *Juz 'ammâ*, bahkan banyak pula yang lancar membaca al-Qur'ân. Tetapi, tidak semuanya mampu mendapatkan pengajaran langsung dari al-Qur'ân, dengan membaca dan mentafsirkan sendiri. Sehingga mereka cukup puas dengan mendengarkan saja keterangan dari para kyai atau muballigh.

Banyak di antara kaum Muslim di Indonesia yang hidup secara Islam—mengetahui dan menjalankan rukun Islam, menjalankan berbagai tradisi, setiap Jum'at mendengarkan khutbah dengan penuh perhatian atau mengantuk—mengenal istilah-istilah al-Qur'ân. Mungkin tanpa tahu, bahwa istilah yang bersangkutan berasal dari teks al-Qur'ân. Sebagai akibatnya, konsep Islam mengenai kehidupan dan kemasyarakatan, tidak atau kurang berkembang. Di samping itu kaum Muslim, termasuk para pemimpin, ulama, dan kaum cendekiawannya, tidak

mampu mengembangkan konsep-konsep Islam yang bisa menjawab tantangan zaman. Mereka juga kurang menghayati ajaran-ajaran Islam. Misalnya, mereka selalu membaca *al-Fâtiḫah*, paling tidak 17 kali sehari, kecuali jika ikut berjamaah tetapi terlambat. Dari sekian juta kaum Muslim yang rutin menjalankan shalat lima waktu, berapa banyak yang menyadari bahwa *al-Fâtiḫah* itu mengandung makna yang luas dan mendalam?

Kalau saya—dengan buku ini—*ikut-ikutan* menganjurkan agar kita meningkatkan kegiatan pengkajian al-Qur'ân, maka tujuan pertamanya adalah untuk meningkatkan penghayatan kita pada nilai-nilai Islam, agar nilai-nilai itu, bisa menjadi kekuatan yang memotivasi dan mendasari kegiatan sehari-hari, dan menjadi alat perjuangan di bidang kemasyarakatan atau keilmuan. Syukur apabila penghayatan yang meningkat itu bisa berkembang menjadi usaha untuk meningkatkan pengkajian tafsir al-Qur'ân, sebagai dasar dan titik tolak dalam mengembangkan konsep-konsep Islam, baik teori maupun praksisnya.

Usaha ke arah itu tampaknya masih menjumpai beberapa hambatan besar. Pertama, para cendekiawan kita yang sebenarnya memiliki potensi dan kemampuan berpartisipasi dalam pengembangan pengkajian tafsir al-Qur'ân, sering merasa dirinya tidak mampu dan sehingga tidak terdorong untuk melakukan kegiatan pengkajian tafsir itu. Kedua, mereka yang merasa dirinya tahu tentang tafsir atau pengantar ilmu tafsir, selalu menyebarkan *momok* persyaratan tafsir yang berat untuk dipenuhi. Padahal, "penyebar momok" itu sendiri, sering tidak berbuat sesuatu, untuk meningkatkan pengetahuan dan ketrampilannya dalam peralatan ilmu tafsir yang memudahkan akses al-Qur'ân pada masyarakat awam. Sementara orang yang merasa memenuhi syarat menafsirkan al-Qur'ân tidak berbuat apa-apa, mereka pun tidak memberikan sajian tafsir yang memuaskan, karena misalnya, tafsirnya tidak mengena dan dirasakan kurang relevan atau kurang komunikatif. Ketiga, tidak adanya usaha untuk memecahkan masalah ilmu tafsir itu sendiri, sehingga akibatnya, ilmu tafsir tidak atau kurang berkembang. Bahkan lebih dari itu, minat terhadap ilmu tafsir pun belakangan sangat kurang, apalagi dikalangan awam. Sehingga, seruan "kembali kepada al-

Qur'ân dan Sunnah," menjadi slogan kosong.

Dalam situasi seperti ini, maka kaum cendekiawan Muslim pun tidak bisa mempertanggung-jawabkan seruan Allah dalam al-Qur'ân s. Shâd/38:29:

كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته و ليتذكر أولوا الألباب (ص/٣٨:٢٩)

(Ini adalah) sebuah Kitab yang Kami turunkan kepadamu yang penuh berkah, agar mereka suka mempelajari ayat-ayat (al-Qur'ân), dan agar kaum cendekiawan suka memikirkannya.

Ayat ini menekankan agar kaum yang berpikir (*ûlû al-albâb*) dapat melakukan pengkajian sesuai dengan bidang mereka masing-masing. Dan untuk bisa mempertanggung-jawabkan itu, kita perlu mencari pemecahan, agar kegiatan *tadabbur* itu bisa diselenggarakan (lihat, "Perihal Cendekiawan Muslim," dalam *Ûlû al-Albâb*).

Menurut saya, usaha untuk memenuhi seruan Allah dalam al-Qur'ân ini, sebaiknya tidak kita mulai dengan menghantui orang dengan persyaratan ilmu tafsir yang berat—yang seringkali malah tidak terjangkau—melainkan dengan berusaha menemukan jalan yang lebih mudah. *"Maka bacalah dari al-Qur'ân apa yang mudah bagi kamu,"* kata al-Qur'ân s. al-Muzzammil/73:20. Tetapi bagaimanakah jalan yang paling mudah itu? Pertanyaan ini dapat dijawab dengan mengajukan pertanyaan lain, yaitu faktor-faktor apakah yang dapat mempermudah kita membaca dan mempelajari al-Qur'ân? Saya kira para ahli tafsir bisa menjawab pertanyaan itu. Walaupun mungkin mereka juga tidak mengetahui cara yang mempermudah mempelajari al-Qur'ân. Yang tahu, bisa jadi adalah orang yang tidak ahli, tetapi berusaha keras mencari jalan untuk menggapai petunjuk Ilahi itu.

Dari pengalaman saya—dengan naluri seorang peneliti sosial—saya menjumpai, bahwa berbagai istilah penting dan istilah kunci dalam al-Qur'ân itu, ternyata sudah menjadi bahasa Indonesia

sehari-hari, yang diketahui masyarakat awam. Bahkan sebagian istilah-istilah itu sudah menjadi kesadaran budaya kita di Indonesia. Misalnya memulai sesuatu dengan "*Bi ism-i 'l-Lâh al-Rahmân al-Rahîm*" (baca: "Bismillâhirrahmânirrahîm"). Presiden Soeharto umpamanya membuka pabrik, atau Ketua DPR/MPR membuka sidang dengan mengucapkan basmalah itu. Kita sendiri, kalau mau bepergian atau mau makan, berdoa dengan *asmâ' Allâh* pula. Istilah "*rahmah*," "*musyâwarah*," atau "*hikmah*," juga sudah baku dalam UUD 1945. Ini, tentu saja tidak mengherankan, karena tokoh-tokoh Islam ikut serta dalam menyusun konstitusi itu.

Apabila kita mendengarkan uraian-uraian di TV oleh pemuka-pemuka agama lain, seperti Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha, bahkan juga aliran kebatinan, kita seringkali mendengar mereka mempergunakan istilah yang sebenarnya berasal dari al-Qur'ân, seperti *syukr*, *shabr*, *ikhlâsh*, *haqq*, *munâfiq*, *ummah*, atau *du'â'*. Dalam kehidupan atau pergaulan sehari-hari, kita juga sering mendengar berbagai istilah disebutkan: seperti *tawakkul*, *'ibâdah*, *'amal*, *îmân*, *taqwâ*, *zakâh*, *nabî*, *rasûl*, *qiyâmah*, *âkhirah*, *tasbîh*, *akhlâq*, *'âlam*, *amânah*, *risâlah*, *âyah*, *fitnah*, *insân*, *hidâyah*, *harâm*, *halâl*, *khusyû'*, *ribâ*, *rizq*, *sujûd*, *fâqir*, *miskîn*, dan masih banyak lagi. Berbagai istilah dalam al-Qur'ân itu, juga banyak dipakai sebagai nama orang, seperti Mudzir, Mudatsir atau nama-nama perempuan seperti Sakinah, Hawariyah, Mutmainnah, Rodhiyah, Diniyah, Marhamah, atau Alifah.

Saya punya seorang teman bernama Arief Mudatsir, saya bisa mengerti mengapa bapaknya memberi nama Arief, karena artinya jelas, yaitu bijaksana, atau memiliki pengertian yang mendalam. Tetapi, mengapa bapaknya itu memberi nama Mudatsir, padahal artinya adalah "orang yang berselimut," dan itu adalah nama dari satu surat, yaitu surat ke-74. Ini mengundang saya untuk menyelidiki dan memahami isi surat itu. Usaha pemahaman tersebut, ternyata memakan waktu lama dan membutuhkan suatu proses.

Pada suatu hari, saya diminta memberi kata pengantar dalam sebuah diskusi di Pondok Pesantren Pabelan, dalam rangka mengembangkan sebuah pusat informasi untuk pesantren itu. Di

situ saya terlibat usaha memberi semangat. Dalam usaha mendirikan pusat itu, kawan-kawan muda pesantren, merasa membawa suatu cita-cita tertentu, sepertinya sedang menyandang misi atau amanat. Karena semangat yang menyala-nyala—padahal mendirikan suatu pusat informasi itu merupakan suatu pekerjaan yang tidak mudah—maka saya menghimbau agar teman-teman muda itu, jangan terlalu berharap akan berhasil dalam tempo singkat. Di situlah tiba-tiba saya teringat pada surat al-Muddatstsir, dan tentu saja nama kawan saya itu. Tergambar pada diri saya, bahwa kawan-kawan Pabelan itu adalah "orang-orang berselimut," yang perlu dibangunkan dan dibangkitkan. Di lain pihak dengan mengambil arti tamsilnya, maka mereka juga adalah "orang-orang yang menyandang suatu misi" oleh sebagian ahli tafsir, *muddatstsir* itu adalah "orang yang memakai pakaian kenabian." Maka mulai pahamlah saya, mengapa ayah kawan saya itu memberi nama Mudatsir. Saya tidak mau mengatakan bahwa tafsiran saya itu, benar. Namun, setidak-tidaknya saya merasa, nama kawan saya itu telah mengundang saya mempelajari isi dan makna dari salah satu surat dalam al-Qur'ân.

Begitulah, membudayanya nilai-nilai al-Qur'ân dalam kebudayaan Indonesia, merupakan basis yang mempermudah kita memahami kandungan al-Qur'ân. Sebenarnya, secara tidak disadari, masyarakat kita telah memahami berbagai inti ajaran al-Qur'ân, melalui istilah yang dipakai dalam mengekspresikan perasaan, pemikiran, dan identifikasi diri. Seseorang yang memberi nama anaknya Ichlasul Amal, sebenarnya menyimpan keinginan agar anaknya itu menjadi orang yang banyak amalnya dan ikhlas dalam sikap dan perbuatannya. Dengan memberi nama itu, orang-tua tersebut telah melakukan suatu identifikasi diri.

Masalahnya di sini adalah: kita perlu mendalami arti istilah-istilah al-Qur'ân itu. Pendalaman bisa dilakukan dengan penghayatan lewat pengalaman hidup. Dari pengalaman penghayatan itu, akan semakin mudah bagi orang bersangkutan, memahami arti yang lebih mendalam dari istilah-istilah al-Qur'ân tersebut. Selanjutnya pengalaman itu perlu dibagikan kepada orang lain, misalnya melalui ceramah atau penulisan artikel atau buku. Dengan begitu, kita ikut menyumbangkan pemikiran yang mem-

bantu orang lain dalam memahami dan menghayati ajaran al-Qur'ân.

Al-Qur'ân sebagai Ensiklopedi

Al-Qur'ân, ternyata merupakan kitab yang unik dan istimewa. Al-Qur'ân sendiri, bahkan—seperti ditunjukkan dalam buku ini—merupakan semacam ensiklopedi. Apabila kita bertanya kepada al-Qur'ân tentang apa arti *taqwâ* atau *ikhlâsh* misalnya, maka ayat-ayat dalam al-Qur'ân sendiri, bisa menjawabnya. Teknik ini ternyata jarang diketahui orang. Memang, kalau kita menanyakan tentang cara ini kepada seorang yang merasa dirinya ahli tafsir, mereka biasanya akan berkata: "Ah, saya sudah tahu." Padahal mereka belum tahu, bahkan tidak pernah melakukannya, yaitu menafsirkan suatu istilah atau pengertian dalam al-Qur'ân dari dan dengan ayat-ayat al-Qur'ân sendiri.

Pemahaman al-Qur'ân, sekalipun mengenai suatu istilah seperti "*taqwâ*," atau "*islâm*," atau lainnya, memerlukan suatu proses dan penghayatan terus-menerus. Dengan penghayatan melalui pengalaman dan pemerkayaan hidup yang terus menerus, suatu istilah akan berkembang dalam persepsi seseorang, semakin meluas dan mendalam. Sehingga memang benar, kalau dikatakan, seorang Muslim seharusnya hidup terus menerus dengan al-Qur'ân. Dalam suatu pertemuan beberapa tahun lalu, K.H. Hasan Basri, (waktu itu) Wakil Ketua MUI pernah berkata "Saya ini adalah orang yang sudah berumur, dan sejak kecil saya membaca dan mempelajari al-Qur'ân. Tetapi saya masih merasa kurang dan ingin terus memahami al-Qur'ân." Karena itulah, maka istilah-istilah yang kita sudah akrab dan merasa tahu, sesungguhnya masih memerlukan pendalaman dan pemerkayaan terus-menerus. Dalam setiap langkah pendalaman dan pemerkaryaan itu orang akan selalu memperoleh manfaat dalam perjalanan hidup.

Istilah-istilah dari al-Qur'ân yang sudah menjadi milik umum, dan akrab dengan kita, merupakan modal besar bagi kita untuk bisa memahami dan menghayati al-Qur'ân lebih lanjut. Teknik

menafsirkan al-Qur'ân dengan al-Qur'ân, jika dilakukan dengan sadar dan dengan pengertian yang benar, akan sangat menolong kita berkomunikasi dengan al-Qur'ân. Ini membutuhkan kesabaran dan juga peralatan. Peralatan yang sangat efektif bisa berupa buku, seperti *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, buku indeks *Fath al-Rahmân*, *Kamus al-Qur'ân* karangan Nazwar al-Syams. Buku *Indeks al-Qur'ân* susunan Sukmadjaja Asyarie & Rosy Jusuf bisa pula membantu, sayang indeks ini disusun berdasarkan istilah Indonesia yang ditemui dalam al-Qur'ân terjemahan Departemen Agama. Cara memahami seperti itu, bagi orang yang kurang pengetahuannya mengenai bahasa Arab, jauh lebih efektif dari sekadar membaca terjemahan siapapun.

Sehubungan dengan usaha memajukan pemahaman dan pengkajian al-Qur'ân, kalau tidak boleh dikatakan tafsir al-Qur'ân, saya ingin mengusulkan suatu gagasan program dan hipotesis. Pertama, kita bisa bertitik tolak dengan membaca ayat-ayat atau surat-surat yang mula-mula turun. Menurut beberapa keterangan, ayat al-Qur'ân yang mula-mula turun adalah ayat 1-5 surat al-'Alaq/96, kemudian surat al-Qalam/68, (pada umumnya menempatkan pada urutan ke-4), al-Muzzammil/73 (ada yang mengatakan kecuali ayat 10, 11 dan 20), al-Muddatstsir/74 (ada yang mengatakan kecuali ayat 31-4, dan 55), surat al-Fâtihah/1, dan seterusnya dapat dilihat daftar yang dapat dijumpai dalam buku *Al-Qur'ân dari Masa ke Masa*, karangan K.H. Moenawar Chalil. Operasionalisasinya adalah sebagai berikut.

Pada ayat 1-5 surat al-'Alaq, kita menjumpai beberapa kata kunci seperti *iqra'*, *ism*, *rabb*, *khalaqa*, *insân*, *'alaq*, *akram*, *'allama*, dan *qalam*. Semua makna kata-kata kunci itu, kemudian kita cari keterangannya dari ayat-ayat al-Qur'ân yang menyebut istilah tersebut atau turunannya, dalam urutan berikutnya. Dengan cara ini, maka kita akan bisa memperoleh arti dan makna setiap istilah, maupun setiap ayat secara mendalam. Dari situ kita akan bisa memperoleh pengertian dan persepsi yang semakin meluas. Berbagai istilah al-Qur'ân dapat pula kita selidiki maksudnya, berdasarkan urutan turunnya ayat. Di sini memang dibutuhkan daftar secara lebih terperinci, berdasarkan keterang-

an yang ada, tentang urutan-urutan surat atau ayat yang lebih dulu dan lebih kemudian turun. Umpamanya, kata kunci *rabb* pada ayat pertama surat al-'Alaq itu bisa ditelusuri perkembangan arti dan maksudnya dengan menyusun daftar dari surat-surat al-'Alaq/96:1, 3; al-Muzzammil/73:8,9,19 dan 20; al-Muddatstsir/74:3, 7; al-Insyirâḫ/94:31; al-Qalam/68:2, dan seterusnya.

Dengan cara itu maka kata *rabb* mendapat penjelasan seperti: Tuhan pencipta; yang memelihara dan dimuliakan; yang mendidik dan mengajarkan ilmu kepada manusia; Tuhan kepada siapa manusia harus mengabdi; Tuhan Timur dan Barat, satu-satunya pelindung; yang memberi jalan; yang menentukan ukuran siang dan malam, hanya untuk Dia kita bersabar dan berjuang; Tuhan Yang Maha Agung dan patut diagungkan, Tuhan yang tahu siapa yang sesat dan diberi petunjuk; yang memberi ganti kerugian; tempat mengajukan permohonan; yang memberi nikmat di surga, Yang memberi keputusan; Tuhan sekalian bangsa; Tuhan Yang Maha Tinggi, yang menciptakan; menyempurnakan, memberi ukuran dan memberi petunjuk; dan seterusnya. Tampak di situ keterangan al-Qur'ân siapa *rabb* itu.

Biasanya orang cenderung mencari arti suatu ayat al-Qur'ân, dengan berpikir keras, mencari *asbâb al-nuzûl*, menganalisis akar katanya atau susunan kalimatnya untuk memperoleh "arti sebenarnya," tetapi lupa bertanya kepada al-Qur'ân sendiri. Misalnya dalam mencari arti dan maksud ayat: "*wa mâ arsal nâ ka illâ raḫmat-an li 'l-'âlamîn* (Q., s. al-Anbiyâ'/21:107). Artinya dalam terjemahan adalah: "*Dan tiada Kami mengutus engkau kecuali sebagai rahmat bagi sekalian alam.*" Apabila kita bertanya kepada al-Qur'ân, maka hal pertama yang kita lakukan adalah mengisi "*work sheet*," yang terdiri dari daftar kata yang kita anggap kunci, seperti: *Arsal nâ* (Allah), *ka* (Muḫammad), *raḫmah*, *'âlamîn*. Setelah itu, satu-persatu kata-kata itu kita cari keterangannya dari al-Qur'ân tentang siapa itu Muḫammad dan risalah apa yang dibawanya sehingga merupakan rahmat bagi sekalian alam, atau bangsa. Di sini, kita selanjutnya akan mengetahui tujuan dari risalah itu, dan mengetahui pula apa yang dimaksud dengan "*raḫmah*" yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w. (lihat, "*Raḫmah* dalam al-Qur'ân," dalam *Raḫmah*).

Metode ini bisa dipakai untuk menafsirkan surat-surat pendek atau ayat-ayat yang kita perkirakan mengandung makna yang mendalam, umpamanya surat al-'Ashr/103. Dalam surat ini terdapat sejumlah kata yang menimbulkan pertanyaan, seperti apa artinya *'ashr*, *insân*, *khusr*, *îmân*, *'amal shâliḫ*, *tawashshaw*, *ḫaqq*, dan *shabr*. Secara sepintas, bagi orang yang biasa membaca al-Qur'ân, bahkan orang awam sekalipun, sudah biasa mendengar semua istilah itu. Kata "*khusr*" yang artinya merugi, bisa ditelusuri lebih lanjut sehingga kita mengetahui apa yang dimaksud dengan merugi itu. Kata *'ashr*, memang hanya satu itu dalam al-Qur'ân. Tetapi kita, bisa mencari istilah-istilah atau keterangan-keterangan lain yang berkaitan dengan waktu. Dengan mentabulasi kata, lokus kata dalam ayat dan surat menurut urutan wahyu, dan selanjutnya keterangan dari kata yang bersangkutan, kita akan memperoleh data yang cukup banyak dari al-Qur'ân, sebagai bahan analisis. Kita bisa mengetahui apa yang dimaksud dengan "*îmân*" dan "*'amal shâliḫ*" yang bisa menyebabkan orang tidak merugi dalam hidup ini. Sudah barang tentu, dalam mencari makna surat ini, *asbâb al-nuzûl* juga penting diketahui, misalnya seperti yang dijelaskan Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*-nya. Surat al-'Ashr ini turun berkaitan dengan adat istiadat bangsa Arab untuk *berkongko-kongko* dan beromong-kosong pada waktu menjelang pergantian siang dengan malam, yang kerap kali menimbulkan perselisihan dan perkelahian. Probabilitas secara statistis tentang perkelahian di waktu menjelang maghrib itu, kemudian menimbulkan kepercayaan yang tidak rasional tentang waktu. Turunnya surat al-'Ashr/103 ini menjelaskan filsafat al-Qur'ân tentang waktu. Dengan penafsiran ini, kita sekarang bisa mengerti salah satu tradisi kaum Muslim yang biasa mengakhiri suatu pertemuan dengan membaca surat al-'Ashr.

Al-Fâtiḫah: Al-Qur'ân *in a nutshell*

Di antara surat pendek yang padat makna, adalah al-Fâtiḫah/1, yang terdiri dari tujuh ayat. Dalam surat al-Ḫijr/15:87 kita mendapatkan suatu ayat yang berbunyi: "*Dan sesungguhnya telah*

Aku berikan kepada engkau tujuh (ayat) yang diulang-ulang dan al-Qur'ân yang agung." Para mufassir sepakat bahwa yang dimaksud dengan tujuh yang diulang-ulang itu, adalah al-Fâtiẖah. Dan al-Fâtiẖah itu sendiri diberi julukan "Qur'ân yang agung." Banyak yang menafsirkan bahwa yang dimaksud berulang-ulang itu adalah, berulang dibaca pada waktu shalat. Keterangan ini betul juga. Tetapi tujuh ayat ini, ternyata juga diulang-ulang (keterangannya) dalam al-Qur'ân.

Hipotesis yang saya sadari mengandung risiko ditertawakan dan dicerca orang adalah: (1) Tujuh ayat dalam Q., s. al-Fâtiẖah itu dijelaskan secara berulang-ulang dalam seluruh isi al-Qur'ân, karena itu (2) al-Qur'ân sebenarnya berintikan atau intisarinya tercakup dalam al-Fâtiẖah, atau sebaliknya dapat dikatakan, bahwa (3) Isi al-Qur'ân itu seluruhnya menjelaskan tujuh ayat dalam al-Fâtiẖah, sehingga (4) Tujuh ayat dalam al-Fâtiẖah itu, membagi habis kandungan al-Qur'ân, atau seluruh kandungan al-Qur'ân dapat dibagi habis oleh tujuh ayat al-Fâtiẖah, dan karena itu (5) Al-Fâtiẖah disebut Qur'ân yang agung, karena al-Fâtiẖah adalah al-Qur'ân "*in a nutshell*"—al-Qur'ân dalam esensi.

Membuktikan hipotesis ini, menurut hemat saya merupakan pekerjaan besar. Tetapi usaha ke arah itu bisa dilakukan secara lebih sederhana. Pekerjaan ini akan dipermudah apabila kita bisa memanfaatkan pelayanan komputer. Satu-persatu istilah kunci dalam al-Fâtiẖah perlu didaftar. Kemudian melalui proses, sebagaimana telah diuraikan dimuka, kita akan memperoleh data yang dimasukkan ke dalam komputer. Istilah-istilah kunci seperti *ẖamdalah*, *rabb*, *'âlamîn*, *raẖmân*, *raẖîm*, *mâlik*, *yawm*, *dîn*, *'ibâdah*, *ista'în*, *shirâth*, *mustaqîm*, dan seterusnya, dapat diperoleh tafsirnya dari al-Qur'ân sendiri. Dalam mencari makna-makna istilah itu, kita akan berjumpa pula dengan istilah-istilah kunci lainnya, seperti dalam mencari kejelasan tentang makna *shirâth*, kita akan mendapat istilah-istilah lain, seperti *sabîl* dan *tharîq*. Kata atau istilah yang satu akan berkaitan dengan yang lain, sehingga kita akan memperoleh struktur makna. Dari sini, kita akan memperoleh dimensi-dimensi evolusionis seperti yang telah ditunjukkan dalam mencari makna *rabb* di atas.

Bahan-bahan tafsir dari para ulama terdahulu bisa dipakai

sebagai referensi, umpamanya tafsir surat al-Fâtihah/1 dari Mawlânâ 'Abd al-Kalâm Azâd, Rasyîd Ridlâ', Hasan al-Bannâ, Sayyid Quthb, bahkan juga analisa al-Fâtihah yang telah ditulis oleh H. Bey Arifin atau Bahrum Rangkuti yang masing-masing, berjudul *Samudra al-Fatihah* dan *Kandungan Al-Fatihah.* Tafsiran Mawlânâ Muhammad 'Alî, al-Mawdûdî, Hamka, dan berbagai tafsir dalam kitab-kitab tafsir yang terkenal dapat pula menjadi bahan referensi. Yang penting, kita perlu mengikuti suatu metode penafsiran tertentu. Dengan cara itu, maka uraian sebuah tafsir bisa disebut ilmiah.

Unsur metodis yang dimaksud di atas adalah, melihat seluruh isi al-Qur'ân dengan al-Fâtihah—yang di sini berfungsi sebagai alat pembuka atau kunci memahami ayat-ayat dalam batang tubuh al-Qur'ân. Al-Fâtihah itu sendiri sangat dipahami, namun sebenarnya, istilah-istilahnya secara mikro mengandung makna yang dalam, atau mengandung suatu substansi makna. Sebagai keseluruhan yang mudah dipahami, maka al-Fâtihah itu adalah ayat-ayat yang *muhkamât*. Berhadapan dengan al-Fâtihah yang *muhkamât*, batang tubuh al-Qur'ân berkedudukan sebagai ayat-ayat yang *mutasyâbihât*, yaitu ayat-ayat yang "menyerupai" yang di sini berfungsi menjelaskan ayat-ayat yang *muhkamât* (lihat, "Al-Fâtihah, Surat yang menjelaskan al-Qur'ân," dalam *Penutup*).

Dalam surat Âlu 'Imrân/3:7 dikatakan bahwa ayat-ayat yang *muhkamât*, atau ayat-ayat yang menentukan itu disebut "*umm al-kitâb*," atau induk kitab yang di sini berfungsi sebagai landasan, dan sebagai sumber mata air, atau induk referensi untuk ayat-ayat lain yang bersifat *mutasyâbihât.* Rasulullah s.a.w., sendiri, dalam suatu Hadîts yang diriwayatkan Imâm Tirmidzî dan Abû Hurayrah, antara lain menyebut al-Fâtihah sebagai *Umm* al-Qur'ân (Induk al-Qur'ân), *Umm al-Kitâb* (Induk Kitab), *Sab'-u 'l-Matsânî* (Tujuh yang Diulang-ulang) dan *al-Qur'ân al-'Azhîm* (Qur'ân yang Agung). Dalam kedudukannya itu, maka al-Qur'ân berfungsi sebagai asas, sebagai kacamata, sebagai kaca pembesar atau mikroskop, untuk melihat batang tubuh al-Qur'ân. Atau dengan perkataan lain, dalam istilah filsafat ilmu, al-Fâtihah berfungsi sebagai *"paradigma"* yang kita pakai untuk menyoroti ayat-ayat yang lain.

Dalam menghadapi ayat-ayat al-Qur'ân yang kompleks itu, orang sering merasa kurang jelas arti dan maksud suatu ayat, karena bersifat *mutasyâbihât*. Ayat-ayat semacam itu mengandung risiko, yaitu: "*Orang-orang yang hatinya busuk, mereka mengikuti bagian yang bersifat ikabat (kabur atau kurang jelas), karena ingin menyesatkan dan ingin memberi tafsiran sendiri.*" Menghadapi ayat-ayat seperti itu, yang harus dilakukan adalah mengkonfrontasikan dengan ayat-ayat yang *muhkamât*, yaitu Q., s. al-Fâtihah/1 itu sendiri. Karena itu, untuk mengetahui makna setiap surat atau ayat, kita perlu melihatnya dalam perspektif al-Fâtihah. Jadi, di samping ayat-ayat dan istilah-istilah dalam al-Fâtihah dapat diuraikan lebih lanjut dengan ayat-ayat al-Qur'ân yang lain, ayat-ayat yang lain itu juga dapat dikembalikan kepada induk atau "ibu" dari al-Qur'ân, yaitu al-Fâtihah.

Marilah kita mencoba metode ini dengan melihat pada surat yang turun sesudah al-Fâtihah, yaitu surat al-Masad atau surat al-Lahab/111 ayat 1-5:

تبت يدا أبي لهب وتبّ. ما أغنى عنه ماله و ما كسب.

سيصلى نارا ذات لهب. وامرأته حمالة الحطب.

في جيدها حبل من مسد (اللهب/١١١:١-٥)

Dua tangan Abû Lahab akan binasa
dan ia sendiri juga akan binasa.
Hartanya dan segala usahanya
tidak akan berguna baginya.
Ia akan terbakar dalam api
yang menimbulkan nyala.
Dan istrinya, pembawa kayu bakar
Lehernya terjerat tali pintal.

Ayat di atas tampak bersifat *mutasyâbihât*. Abû Lahab bukanlah nama seseorang, tetapi sebuah julukan yang diberikan kepada paman Nabi s.a.w., bernama 'Abd al-'Uzza. Dari sejarah atau Hadîts *asbâb al-nuzûl* diriwayatkan Bukhârî dari sumber Ibn 'Abbâs, kita memperoleh keterangan, bahwa surat ini diturunkan sehubungan dengan tantangan yang berasal dari paman Nabi

tersebut. Ia dikenal sebagai orang yang bertemperamen panas bagaikan api yang menyala. Karena itu, ia diberikan julukan "bapak api menyala." Istilah "dua tangan Abû Lahab akan binasa," adalah ungkapan yang melukiskan sia-sianya segala usaha Abû Lahab. Harta yang menimbulkan wibawa dan kekuatan padanya, yang dapat pula ia pergunakan untuk melakukan kekerasan, tidak akan berguna. Bahkan situasi itu justru akan menimbulkan kehidupan yang panas, penuh permusuhan. Hidupnya di dunia akan terbakar, demikian pula kelak di akhirat, seperti diungkapkan dalam ayat ke-3. Berdasarkan riwayat Ibn Jarîr dan Ibn Mundzir yang bersumber dari kesaksian Yazîd ibn Zayd dan Ikrimah, ayat terakhir menyangkut istri 'Abd al-'Uzza yang ikut menyebarkan berita fitnah dan kebohongan tentang Nabi s.a.w. Perbuatan seperti itu dilukiskan dengan ungkapan seperti "membawa kayu bakar," yang membakar anggota masyarakat dengan berita bohong dan fitnah. Tetapi akibat perbuatannya itu, istri Abû Lahab justru hidup dalam kesesakan yang menyebabkan ia susah bernafas, bagaikan lehernya dijerat dengan tali pintalan.

Semua yang dikatakan di atas, jelas menggambarkan seseorang yang menentang Kebenaran. Karena sifatnya yang *mutasyâbihât*, maka ayat itu bukan hanya berlaku bagi 'Abd al-'Uzza dan istrinya saja, karena yang dilukiskan itu dinyatakan dengan bahasa ungkapan, yang bisa berlaku di tempat dan pada waktu lain. Sekarang, dan sepanjang zaman kita akan menjumpai orang semacam Abû Lahab dan istrinya. Dalam perspektif al-Fâtihah, surat ini merupakan keterangan lebih lanjut dari bagian ayat ke-7, yang memberi ilustrasi terhadap golongan "*maghdlûb*" atau golongan yang terkena murka Allah karena sikap dan perbuatannya yang menentang Kebenaran.

Lukisan tentang golongan atau perbuatan "*maghdlûb*" ini banyak terdapat dalam al-Qur'ân, misalnya surat al-Mâ'ûn/107 yang melukiskan sikap dan perbuatan yang membentuk golongan seperti itu yaitu: (a) yang berlaku kasar kepada anak yatim, (b) yang tidak menganjurkan pemberian makan kepada orang-orang miskin, (c) yang alpa dari tujuan shalat mereka, (d) yang memamer-mamerkan perbuatan yang dianggap baik, tetapi tidak

melakukan perbuatan cinta kasih (ayat 2-7). Surat al-Fîl/105, yang menceritakan pasukan gajah dari selatan yang hendak menghancurkan Ka'bah, melukiskan golongan yang dimurkai Allah, yang diadzab dengan penyakit cacar yang menghancurkan tubuh mereka, bagaikan daun yang dimakan ulat. Surat al-Humazah/104 melukiskan golongan pengumpat dan pencela, yang menumpuk harta kekayaan, tetapi melupakan tanggung jawab sosialnya.

Sementara itu surat al-'Ashr/103:3 melukiskan golongan yang akan beroleh nikmat dan tidak merugi, yaitu mereka yang (a) beriman, (b) melakukan perbuatan baik atau *'amal shâliḫ*, dan (c) yang saling berwasiat tentang kebenaran dan kesabaran. Golongan ini juga dilukiskan dalam surat al-Bayyinah/98:5, sebagai orang-orang yang "mengabdi kepada Allah, dengan ikhlas dan patuh kepada-Nya, dengan lurus" serta yang "menegakkan shalat dan membayar zakat," yakni mereka yang menjalankan agama yang benar. Dalam surat al-Infithâr/82:13, secara jelas juga dikatakan tentang orang yang akan memperoleh kenikmatan, seperti yang disebut dalam surat al-Fâtiḫah, yaitu: "*Sesungguhnya orang-orang yang tulus* (al-Abrâr) *ada dalam kenikmatan.*" Keterangan yang serupa diulang lagi dalam surat al-Muththaffifîn/83:22. Tampak dalam contoh itu bahwa keterangan dalam al-Fâtiḫah itu diulang-ulang dalam batang tubuh al-Qur'ân.

Dalam surat-surat pendek periode Makkîyah, terdapat berbagai keterangan yang langsung dan mudah dikenali sebagai penjabaran dari ayat-ayat surat al-Fâtiḫah. Misalnya surat al-Ikhlâsh/112:1-4, seluruhnya menjelaskan perihal Allah pada ayat 1 dan 2 al-Fâtiḫah. Surat al-Kâfirûn/109:1-6 secara eksklusif dan menyeluruh menjelaskan ayat 5 yang berbunyi, "*Hanya kepada Engkaulah kami menyembah.*" Surat al-Kawtsar/108:1-3 menjelaskan ayat 2. Sementara itu surat al-Falaq/113:1-5 dan al-Nâs/114:1-5 menjelaskan ayat 5, "*Hanya kepada Engkau kami mohon pertolongan.*" Surat al-Raḫmân/55, pada pokoknya menjelaskan implikasi dari sifat Allah yang Maha Pengasih (*Raḫmân*) pada ayat 1 dan 3.

Yang menjadi persoalan, barangkali bagaimana kita menafsirkan surat-surat yang panjang. Di sini harus diingat bahwa surat

yang panjang, seperti surat al-Baqarah/2, surat Âlu 'Imrân/3, surat al-Nisâ'/4, atau surat al-Mâ'idah/5, berisikan pokok masalah yang beraneka ragam, yang meloncat dari satu soal ke soal yang lain. Karena itu, cara melihatnya adalah dengan menilai surat demi surat, atau kelompok surat, atau kelompok kalimat dan bagian keterangannya. Ayat 1-5 surat al-Baqarah/2 umpamanya, menurut hemat saya, pada dasarnya menjelaskan lebih lanjut apa itu "*shirâth al-mustaqîm*" yang disebut pada ayat 6 surat al-Fâtihah/1, seperti tampak bunyi ayat 5 surat al-Baqarah/2: "*Mereka itulah yang berada di jalan yang benar (mendapat petunjuk) dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.*" Ini sekaligus menerangkan yang disebut dalam ayat 7 dalam al-Fâtihah/1, yaitu golongan yang mendapat nikmat dari Allah. Mereka itu adalah golongan orang-orang yang bertakwa, yang kualifikasinya dijelaskan pada ayat 3 dan 4 surat al-Baqarah/2.

Islam, seperti dicerminkan dalam seluruh al-Qur'ân, adalah suatu gagasan yang utuh. Tetapi, keutuhan itu harus dijelaskan secara sederhana. Al-Fâtihah itulah yang mencerminkan gagasan sederhana tentang keutuhan itu. Al-Fâtihah mengikat untaian ayat-ayat menjadi satu gagasan yang terpadu. Dengan al-Fâtihah sebagai kunci, kita membuka keterangan yang termuat dalam al-Qur'ân. Dengan al-Fâtihah yang *muhkamât*, ayat-ayat yang *mutasyâbihât* menjadi jelas. Itulah sebabnya, dalam menafsirkan suatu ayat, kita berusaha mencari dan menemukan pokok gagasan, dengan al-Fâtihah sebagai kriteria atau mikroskopnya. Dengan cara itu, maka penyimpangan tafsiran dari gagasan pokok, sejauh mungkin dapat dihindari.

Karena sifat dan fungsinya sebagai Induk Kitab (*Umm al-Kitâb*), maka satu kata atau istilah saja dalam Q., s. al-Fâtihah/1 mengandung arti yang luas, yang secara panjang lebar perlu dijelaskan. Untuk menjelaskan siapa golongan yang "*maghdlûb*," al-Qur'ân perlu menjelaskan dengan sejarah. Dalam Hadîts yang diriwayatkan Tirmidzî dijelaskan bahwa "*orang-orang yang terkena murka adalah kaum Yahudi, dan orang-orang yang tersesat adalah kaum Nasrani.*" Ini pertama-tama memang dijelaskan dalam surat al-Baqarah/2:61 dan 90, surat Âlu 'Imrân/3:111 dan

surat al-Mâ'idah/5:60. Jika kita mendapatkan keterangan hal itu, maka selanjutnya perlu kita ketahui bagaimana sejarah kaum Yahudi sehingga mereka terkena murka. Al-Qur'ân memberikan berbagai keterangan, bagaimana kaum Yahudi dalam sejarah mereka telah merusak tali perjanjian dengan Allah, dan berbuat kerusakan di muka bumi. Ini selanjutnya merangsang kita untuk menyelidiki sendiri dari bahan-bahan tertulis atau prasasti tentang sejarah kaum Yahudi. Sudah barang tentu, keterangan bahwa kaum Yahudi itu terkena murka Allah, dalam sejarah hanyalah merupakan ilustrasi belaka. Karena itu yang perlu diselidiki, adalah pola perbuatan yang akan menyebabkan kemurkaan Allah itu, yang sebenarnya bisa terjadi pada siapa saja.

Dengan metodologi tafsir al-Qur'ân tersebut, maka kita bisa merencanakan suatu agenda penelitian. Dalam ayat-ayat surat al-Fâtihah/1 umpamanya, kita menjumpai istilah *rabb al-'âlamîn*." Dari penelitian tentang kata-kata *rabb* berdasarkan urutan turunnya, secara evolusionis kita memperoleh gambaran dari pengertian *rabb* itu, yang pokoknya adalah mengandung arti, bahwa Tuhan itu mencipta, memelihara, merawat, mengatur dan menyempurnakan alam semesta ciptaan-Nya. Al-Qur'ân menyajikan keterangan tentang hal tersebut, misalnya tentang ditetapkannya hukum gravitasi pada bumi (Q., s. al-Mursalât/77:25), terdapatnya ukuran-ukuran dalam ciptaan Allah (Q., s. al-Qamar/54:49) atau tentang hukum keseimbangan di bumi dan langit (Q., s. al-Rahmân/55:7-8). Penyelidikan (*tadabbur*) tentang *rabb al-'âlamîn* ini, bisa diteruskan dengan penyelidikan tentang Rahmat Allah kepada manusia, seperti dilukiskan dalam Q., s. al-Rahmân dan surat-surat yang lain. Tampaknya, penyelidikan kepada istilah-istilah ini akan membawa kita ke dalam penelitian tentang alam, dengan mempergunakan peralatan ilmu biologi atau geologi, untuk mengetahui hukum-hukum alam, manfaat atau fungsinya terhadap kehidupan manusia atau bagi alam semesta itu sendiri.

Penyelidikan tentang istilah *Rahîm* dalam al-Qur'ân, menurut hemat saya akan mengarah pada mempelajari pola-pola tindakan manusia. Apabila *Rahmân* melukiskan sifat Allah yang tidak berkaitan dengan tindakan manusia, maka sifat *Rahîm* berkaitan

dengan sifat Allah yang berkaitan dengan tindakan manusia. Sifat Allah ini berlaku kondisional. Karena di sini Allah hanya memberi rahmat-Nya kepada orang atau kaum yang memenuhi syarat-syarat tertentu, dan tergantung dari perbuatan manusia sendiri. Mereka yang berbuat salah atau kerusakan, tidak akan menerima sifat *Rahîm* ini. Mereka yang berbuat salah lalu menyadari perbuatannya, akan mendapat ampun dan memperoleh sifat kasih (*Rahîm*) dari Allah seperti dinyatakan dalam Q., s. Âlu 'Imrân/3:128, juga dalam Q., s. al-Baqarah/2:160. Di situ, kata *Rahîm* selalu didahului dengan istilah lain, yaitu *Ghafûr al-Rahîm* (pemberi maaf dan bersifat kasih), dan *tawwâb al-Rahîm* (berulang-ulang kemurahan-Nya). Ini akan menuntun kita pada penyelidikan-penyelidikan sosiologi atau psikologi-sosial. Di antara ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan sifat *Rahîm* ini adalah Q., s. al-Nisâ'/4: 29-32 dan berbagai ayat lainnya yang berkaitan dengan kedudukan dan hak-hak perempuan (lihat, "*Rahmân* dan *Rahîm*," dalam *Rahmah*).

Penyelidikan al-Qur'ân yang bertolak dari istilah-istilah dalam Q., s. al-Fâtihah itu bisa diteruskan sampai kita memahami tafsir al-Fâtihah seluruhnya berdasarkan keterangan dari seluruh atau sebagian saja ayat-ayat al-Qur'ân (selain Q., s. al-Fâtihah sendiri, mengingat sifat saling menerangkan di antara ayat-ayat al-Fâtihah). Cukup kiranya Q., s. al-Fâtihah dijelaskan dengan sebagian ayat yang secara langsung berkaitan dan menjelaskan ayat atau istilah dalam Q., s. al-Fâtihah. Selanjutnya, pengertian yang lebih jelas dan berstruktur itu, lebih baik kita pergunakan sebagai pedoman dalam menafsirkan ayat-ayat secara khusus, untuk memecahkan suatu permasalahan. Jadi, di sini kita tidak akan menjelaskan Q., s. al-Fâtihah secara benar-benar tuntas, dengan seluruh ayat-ayat al-Qur'ân lainnya, melainkan kita menafsirkan suatu ayat atau pengertian dalam batang tubuh al-Qur'ân, dalam perspektif Q. s. al-Fâtihah sebagai hal yang *muhkamât*.

Selanjutnya, pada waktu kita hendak mencari penjelasan surat atau ayat-ayat dan pengertian-pengertian dalam al-Fâtihah, kita akan menjumpai surat atau ayat, yang juga bersifat *muhkamât*. Umpamanya surat pendek al-Ikhlâsh atau al-'Ashr. Surat-surat seperti ini, bisa juga dijelaskan dengan ayat-ayat lain. Surat al-

Ikhlâsh sendiri—seperti adanya memang cukup bahkan sangat jelas dan tegas—seolah-olah tidak memerlukan lagi keterangan. Nyatanya, al-Qur'ân masih terus berbicara di sekitar ke-Esa-an Allah. Jadi, walaupun sudah jelas, tetap masih memerlukan keterangan dan pendalaman. Dalam suatu Hadîts yang diriwayatkan Imâm Tirmîdzî, dari sumber Ibn 'Abbâs, Rasulullah s.a.w. pernah menyatakan, bahwa nilai surat al-Ikhlâsh sama dengan sepertiga al-Qur'ân, sedangkan nilai surat al-Kâfirûn sama dengan seperempat. Banyak orang, termasuk yang *'âlim*, menafsirkan bahwa membaca surat al-Ikhlâsh umpamanya, sama pahalanya dengan membaca sepertiga al-Qur'ân. Menurut saya, Hadîts itu mengatakan bahwa sepertiga isi al-Qur'ân itu sebenarnya menjelaskan surat al-Ikhlâsh; demikian pula surat al-Kâfirûn dijelaskan oleh seperempat isi al-Qur'ân. Ini masuk akal, sebab ide pokok al-Qur'ân, sebenarnya adalah ajaran mengenai ke-Esa-an Allah, sedangkan seperempatnya menjelaskan orientasi ibadah seorang Muslim. Jadi, surat seperti al-Ikhlâsh atau al-'Ashr, walaupun sudah jelas dengan sendirinya, namun ayat-ayatnya mempunyai samudera makna yang meluas dan mendalam. Karena itulah, jika kita ingin mengetahui maknanya secara lebih luas dan mendalam, atau secara lebih jelas dan terperinci, kita perlu mencari penjelasan lebih lanjut pada ayat-ayat lain yang bertebaran dalam al-Qur'ân.

Dalam mencari keterangan lebih lanjut tentang al-Fâtihah, al-Ikhlâsh atau lima ayat pertama surat al-'Alaq, kita masih akan menjumpai berbagai ayat yang *muhkamât* dan kata-kata atau istilah-istilah yang sebenarnya mengandung suatu konsep. Ayat 1-5 Q., s. al-Baqarah/2 umpamanya, adalah serumpun ayat yang *muhkamât*. Di dalamnya kita jumpai istilah yang merupakan konsep, yaitu "*taqwâ*," pada kata "*muttaqîn*" dalam ayat ke-2. Ayat 3-5 menjelaskan lebih lanjut apa kualitas orang yang ber-*taqwâ* itu. Tanda-tanda orang yang ber-*taqwâ*, juga dijelaskan lagi dalam surat Âlu 'Imrân/3:134-135, yaitu orang-orang yang (a) membelanjakan hartanya (untuk kepentingan umum) pada waktu lapang dan sempit, (b) yang bisa menahan marah, (c) suka memberi maaf kepada manusia, dan (d) yang apabila berbuat tidak senonoh atau berbuat *zhâlim* kepada dirinya sendiri, lalu

ingat kepada Allah serta memohon ampun atas dosanya. Kita sering tidak sadar, bahwa al-Qur'ân sudah memberi definisi yang jelas mengenai *taqwâ*, lalu membuat pengertian sendiri tentang hal itu (lihat, "*Taqwâ* dalam al-Qur'ân," dalam *Taqwâ*).

Misalnya, kita sering mendengar orang berkhutbah menerjemahkan *taqwâ* dengan takut (kepada Allah), sebaliknya saya pribadi belum pernah mendengar seorang khatib menerangkan—kata-kata yang wajib dalam khutbah itu—dengan ayat-ayat al-Qur'ân sendiri. Saya pernah bertanya langsung kepada seorang penceramah, yang sarjana di bidang agama, dan tokoh terkemuka, mengenai apa yang dimaksudnya dengan *taqwâ* itu, sekadar untuk menguji apakah orang itu akan menjelaskan *taqwâ* dengan ayat-ayat al-Qur'ân. Ternyata ia berusaha memberi penafsiran sendiri, seperti yang sudah saya duga semula.

Di dalam al-Qur'ân, bertebaran istilah-istilah yang merupakan konsep yang mengandung arti luas dan mendalam, seperti istilah "*ûlû al-albâb*" yang terdapat dalam surat-surat al-Baqarah/2:179, 197 dan 269; Shâd/38:29 dan 43; Yûsuf/12:111; al-Zumar/39:9, 18 dan 21; Mu'min/40:54; Ibrâhîm/14:52; Âlu 'Imrân/3:7, dan 190; al-Ra'd/13:19; al-Thalâq/65:10; dan al-Mâ'idah/5:100. Dari ayat-ayat itu, setelah disusun menurut urutan yang paling mula turun dan dikaitkan dengan ayat-ayat disekitarnya, kita bisa membuat analisa serta menyusun suatu konsep tentang *ûlû al-albâb*, atau ahli pikir itu. Konsep ini dapat dikaitkan dengan istilah-istilah lain seperti "*ûlû al-nuhâ*," "*ûlû al-abshâr*," "*ahl al-dzikr*," dan berbagai istilah yang kita perkirakan ada kaitannya dengan konsep itu (lihat, "*Ûlû al-Albâb* dalam al-Qur'ân," dalam *Ûlû al-Albâb*).

Dalam mencari berbagai istilah kunci itu, kita bisa menjumpai beberapa kata yang berkaitan satu sama lain, seperti "*'amal shâlih*," "*birr*," "*ihsân*," dan berbagai istilah lainnya yang ternyata berkaitan. Dari kenyataan ini, kita bisa menarik kesimpulan, bahwa ayat-ayat dalam al-Qur'ân itu merupakan bangunan-bangunan yang satu bagian berhubungan dengan bagian yang lain, sehingga membentuk suatu sistem pengertian, bagaikan sebuah gedung. K.H. Moenawar Chalil, antara lain mengatakan, bahwa salah satu arti dari *(ayat)* itu adalah "gedung yang indah."

Dari sini secara teoretis seseorang bisa membangun konsep-konsep, misalnya suatu konsep mengenai "ummat" (*ummah*), "negara" (pemerintah, *ûlû al-amr-i*) atau "ilmu" (*'ilm*), sebagai hasil refleksi dari perenungan terhadap ayat-ayat al-Qur'ân, seperti yang saya coba menuliskannya dalam buku ini.

Dalam perspektif metodologi tafsir tersebut, maka pada hemat saya, tafsir *musalsal*, yang membahas dan memberi komentar ayat demi ayat, menurut urutan seperti yang ada dalam al-Qur'ân, dengan komentar naratif, surat demi surat, dari surat al-Fâtihah hingga ke surat al-Nâs, adalah kurang tepat untuk zaman sekarang. Tafsir seperti itu biasanya dilakukan oleh seorang ulama besar yang memenuhi syarat dalam *'Ulûm al-Qur'ân*. Contoh dari buku tafsir, yang selalu berjilid-jilid itu, adalah *Tafsîr al-Marâghî*, karya Ahmad al-Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Manâr* karya Rasyîd Ridlâ', berdasarkan uraian Muhammad 'Abduh, atau *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân*, karangan Sayyid Quthb, yang sangat populer itu. Karena kehebatan *mufassir*-nya, seperti Quthb, maka seolah-olah ayat-ayat dalam semua surat-surat al-Qur'ân itu sambung-menyambung. Padahal yang dibahas dalam surat Âlu 'Imrân dan surat al-Naml umpamanya, adalah berbagai soal yang melompat dari ayat ke ayat, atau dari kelompok ayat ke kelompok ayat. Pokok surat yang pendek, seperti al-Kawtsar, memang satu saja dan ini bisa dibahas dalam satu kesatuan karangan. Tetapi tidak begitu halnya pada surat-surat lain yang panjang.

Contoh-contoh tafsir yang tepat untuk zaman sekarang ini, adalah tafsir Qur'ân *The Holy Qur'ân*, karya Mawlânâ Muhammad 'Alî, tafsir *The Message of the Qur'ân*, karangan Muhammad Asad, atau tafsir *Al-Bayan* karangan M. Hasbi Ash-Shiddieqy yang hanya memberi catatan kaki pada ayat-ayat tertentu.

Perlunya Penyusunan Ensiklopedi al-Qur'ân

Yang merupakan kebutuhan sangat mendesak pada saat ini adalah penyusunan sebuah *Ensiklopedi al-Qur'ân*, yang membahas tema-tema dan istilah-istilah dari berbagai bagian al-Qur'ân

yang memerlukan penjelasan. Ensiklopedi seperti ini akan sangat bermanfaat bagi penulis yang ingin menafsirkan al-Qur'ân lebih lanjut berdasarkan tema-tema khusus.

Di antara para ulama, telah ada yang mencoba menulis tafsir dengan metode baru, yang membahas tema-tema tertentu. Misalnya, tafsir *Al-Ihsân fî al-Qur'ân*, karangan 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd, tafsir *Idah Ibdâ' Himmat al-Hâkim fî Bayân Bi ism al-Lâh al-Rahmân al-Rahîm*, karangan Muhammad Ulayah, atau tafsir *Âyât al-Birr min Âyât al-Qur'ân al-'Azhîm*, karya 'Abbâs al-Jamâl. Tafsir-tafsir itu hanya membahas satu atau beberapa tema, atau istilah dalam al-Qur'ân, dengan analisis yang luas, mendalam, dan terperinci.

Pada zaman modern ini, tafsir al-Qur'ân perlu dibuat oleh orang yang tidak hanya ahli bahasa, atau ahli *'ulûm al-Qur'ân*, tetapi juga perlu dibuat oleh seorang ahli yang mengusai masalah yang akan dibahas. Dalam kepustakaan Indonesia, ada contoh tafsir yang baik dan tepat untuk zaman sekarang, misalnya buku karangan Prof. Dr. Hazairin, SH., yang berjudul 'Îsâ *al-Masîh* dan *Nûh*, serta buku kecil lainnya yang berjudul *Ayyâm al-Qur'ân*, yang berisi tiga pembahasan mengenai hari dalam al-Qur'ân, waktu, dan tahun malaikat, serta tentang bentuk jagat raya. Hazairin memang membahas dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân. Tetapi itu dibahas secara ilmiah, berdasarkan ilmu yang dikuasainya.

Dengan cara seperti itu, kita bisa mengundang berbagai ahli untuk membahas suatu masalah, berdasarkan perspektif al-Qur'ân, atau menafsirkan suatu hal yang menarik perhatian dalam al-Qur'ân dengan ilmu pengetahuan modern, baik di bidang fisika, biologi, psikologi, atau sosial. Ahli sejarah bisa membahas ayat-ayat yang berhubungan dengan pengetahuan sejarah, misalnya tentang kelaparan di Mesir pada masa Nabi Yûsuf a.s. Kita juga bisa membentuk laboratorium al-Qur'ân yang mengelola pengkajian al-Qur'ân, dari segala disiplin ilmu. Demikian pula kita bisa membentuk kelompok-kelompok diskusi al-Qur'ân yang membahas secara partisipatif, berbagai hal dalam al-Qur'ân. Mereka yang telah bekerja dalam penelitian ini, dapat diundang ke seminar atau muktamar al-Qur'ân, guna

menyajikan buah pikiran mereka.

Pendekatan metodologi penyelidikan dan pembahasan al-Qur'ân seperti yang telah saya uraikan di atas saya berharap dapat membuka suatu perspektif baru untuk lebih membudayakan al-Qur'ân ke dalam masyarakat. Saya berharap, metode tersebut memungkinkan kita membuka cakrawala baru dalam pemahaman al-Qur'ân. Selama ini banyak tafsir al-Qur'ân, sekalipun dikarang oleh ulama terkenal, dirasakan sudah kurang relevan dengan masalah-masalah yang kita hadapi sekarang ini. Dengan metode penggunaan tema-tema kunci tertentu itu, barangkali kita bisa memperoleh keterangan-keterangan baru dari al-Qur'ân sendiri, tentang pengertian-pengertian yang selama ini kita terima secara konvensional.

Disamping itu, dengan metodologi yang saya tawarkan tersebut, saya berharap akan lebih banyak lagi sarjana, bahkan dengan pengetahuan bahasa Arab yang *pas-pasan*, dapat ikut berpartisipasi merefleksikan wahyu dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru, yang bersumber pada wahyu Allah. Sehingga para sarjana ini, akan lebih mudah belajar bahasa al-Qur'ân secara mandiri, atau memahami kalimat-kalimat dan kata-kata dari al-Qur'ân. Dengan begitu, nantinya akan tumbuh apresiasi—apalagi jika diadakan kursus atau kelompok peng-kajian yang melakukan kegiatan belajar-mengajar secara partisi-patif—terhadap al-Qur'ân. Dengan cara inilah kiranya para sarjana spesialis dapat ikut menyumbangkan pemikiran dan pengetahuan mereka.

Bagian Pertama
Dimensi Spiritual-Keagamaan

فطرة

FITHRAH

FITHRAH adalah kata yang cukup dikenal dan sering diucapkan. Bahkan kata ini sering dipakai sebagai nama perempuan, yaitu Fitri atau Fitriyah, yang artinya (bersifat) suci, murni, mungkin juga kodrati atau alami. Kata ini banyak diucapkan terutama di akhir bulan puasa. Pada waktu itulah sebelum menjalankan shalat 'Îd, kaum Muslim melaksanakan kewajiban membayar zakat fitrah, biasanya dilakukan pada malam hari, menyongsong Hari Raya Idul Fitri. Di sini kata *'îd* yang berasal dari kata *'âda* berarti "kembali." Kembali kepada apa? "Kembali kepada fitrah." Zakat fitrah, adalah simbol yang menandakan seseorang telah kembali kepada fitrahnya, yakni fitrah kemanusiaan.

Fithrah dalam al-Qur'ân

Kata *fithrah* berasal dari kata *fathara*, yang arti sebenarnya adalah "membuka" atau "membelah." Kalau dihubungkan dengan kewajiban puasa Ramadlân yang sebulan lamanya itu,

maka kata ini mengandung makna "berbuka puasa." Kembali kepada fitrah, ada kalanya ditafsirkan sebagai kembali kepada keadaan normal, kehidupan manusia yang memenuhi kehidupan jasmani dan rohaninya secara seimbang. Tetapi gubahan dari kata ini, yaitu *fithrah*, mengandung pengertian "yang mula-mula diciptakan Allah," yang tidak lain adalah "keadaan mula-mula," "yang asal," atau "yang asli."

Dalam al-Qur'ân, kata ini berkaitan dengan soal ciptaan Allah, baik alam maupun manusia. Kata-kata *fithrat-u 'l-lâh*, dalam *al-Qur'ân dan Terjemahannya* (Jakarta: Departemen Agama, 1985), dialihbahasakan sebagai "ciptaan Allah." Dalam al-Qur'ân sendiri ada sebuah surat yang berjudul "Fâthir," artinya Pencipta, yaitu Allah. Nama surat tersebut berasal dari kalimat yang mengawali ayat ke-1: "*Segala puji bagi Allah, Pencipta langit dan bumi.*" Kata-kata *fâthir-i al-samâwâti wa al-'ardl-i*, sering diterjemahkan sebagai *the Originator*, berasal dari kata *the origin*, "yang awal," sehingga maknanya adalah "yang mengawali." Kata ini terulang lima kali dalam al-Qur'ân (Q., s. al-'An'âm/6:14; Q., s. Yûsuf/12:101; Q., s. Ibrâhîm/14:10; Q., s. Fâthir/35:1; Q., s. al-Syûrâ/42:11).

Ayat ke-79 surat al-'An'âm, adalah ayat yang sangat dikenal, karena diucapkan dalam pembukaan shalat, sebelum membaca al-Fâtihah yang bunyinya adalah sebagai berikut:

إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السمٰوات والأرض حنيفا
و ما أنا من المشركين (الأنعام/٦:٧٩)

Sesungguhnya aku menghadapkan diriku dengan lurus (*hanîf*), kepada Dzat yang menciptakan (*fathara*) langit dan bumi, dan aku bukanlah orang-orang yang menyekutukan (Tuhan).

Kata fitrah dalam konteks ayat ini (*fathara*) dikaitkan dengan pengertian *hanîf*, yang jika diterjemahkan secara bebas menjadi "cenderung kepada agama yang benar" (lihat, "Ajakan kepada Agama *Tawhîd*," dalam *hanîf*). Istilah ini dipakai al-Qur'ân untuk

melukiskan sikap kepercayaan Nabi Ibrâhîm a.s. yang menolak menyembah berhala, bintang, bulan ataupun matahari, karena semuanya itu tidak patut disembah. Yang patut disembah hanyalah Dzat pencipta langit dan bumi. Inilah agama yang benar (lihat, "Riwayat Ibrâhîm," dalam *Ibrâhîm*).

Dari pengertian tersebut, timbul suatu teori, bahwa agama umat manusia yang paling asli adalah menyembah kepada Allah. Hal ini berkaitan dengan suatu kepercayaan kaum Muslim, berdasarkan keterangan al-Qur'ân, bahwa manusia, segera setelah diciptakan, membuat sebuah perjanjian atau ikatan primordial (*primordial covenant*) dengan Tuhan, sebagaimana dilukiskan al-Qur'ân, s. al-A'Râf/7:172:

و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا (الأعراف/٧:١٧٢)

Dan ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan dari putra-putra Âdam, dari *sulbi* mereka, dan membuat persaksian atas diri mereka sendiri; "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Merekapun menjawab, "Benar. Kami bersaksi."

Dengan bahasa ilmiah-empiris, menurut ajaran ini, kecenderungan asli atau dasar manusia adalah menyembah Tuhan Yang Satu. Ketika manusia mencari makna hidup, kecenderungan manusia adalah menemukan Tuhan Yang Maha Esa. Mereka mampu menemukan Tuhan, walaupun mungkin lingkungannya bisa membelokkan pandangan kepada selain Tuhan ini. "*Dan banyak sekali tanda (kekuasaan Allah) di langit dan bumi yang mereka alami, namun mereka selalu berpaling (mengingkari) daripadanya*" (Q., s. Yûsuf/12:105). Tetapi sungguhpun demikian, kecenderungan fithrah manusia adalah kembali kepada Tuhan, sebagai wujud hakiki kecenderungan kepada kebenaran.

Islam, yang artinya "tunduk," "berserah diri" dan "damai," menurut al-Qur'ân adalah agama yang paling benar bagi manusia, karena sesuai dengan fitrah kejadian manusia (lihat, "*Islâm* dalam

al-Qur'ân," dalam *Islâm*). Soal ini diterangkan Q., s. al-Rûm/ 30: 30, satu-satunya ayat yang mengandung kata kejadian *fithrah*.

فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون (الروم/٣٠:٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus (*hanîf*) kepada agama fitrah ciptaan Allah yang Ia ciptakan manusia atas fitrah itu. Tidak ada perubahan dalam ciptaan Allah. Itu adalah agama yang benar. Tetapi kebanyakan manusia tidak tahu.

Pada dasarnya, argumen kebenaran Islam diletakkan pada konsep fitrah ini. Namun yang menjadi masalah: apakah fitrah kejadian manusia itu? Ilmu pengetahuan berupaya mengungkapkan hakikat manusia yang dapat menggambarkan fitrah kejadian manusia ini. Salah satu penemuan ilmiah yang mengungkap asal-usul manusia sekarang ini, adalah teori evolusi yang berasal dari ahli biologi Inggris, Charles Darwin (1809-1882), yang menulis buku *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (Perihal Pertumbuhan Organisme Hidup, melalui Proses Seleksi Alamiah). Tetapi konsekuensi teorinya itu dalam kaitannya dengan makhluk manusia, ditulisnya dalam buku *The Descent of Man* (1871). Penemuan yang banyak bicara tentang gejala evolusi ini, ternyata sangat berpengaruh pada teori ilmu-ilmu sosial yang menimbulkan apa yang disebut "Darwinisme Sosial"—yaitu aliran ilmu-ilmu sosial yang mengasumsikan bekerjanya hukum-hukum alam dalam perkembangan masyarakat.

Agama dan Teori Evolusi

Pada 1962, dalam majalah IAIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, *al-Jâmi'ah*, Dr. A. Mukti Ali, menerbitkan suatu karangan bersambung berjudul "Asal-Usul Agama." Tulisan ini cukup menarik pada masanya, karena menampilkan teori evolusi tentang

asal-usul agama yang telah menimbulkan banyak kontroversi itu, tetapi tulisan ini tidak dinilai kontroversial, karena kupasannya dinilai cukup objektif.

Ia mengemukakan dua kemungkinan asal-usul dan perkembangan agama-agama. Pertama, agama itu asal mulanya monoteis, tetapi bisa menyimpang menjadi politeis, walaupun bisa kembali lagi menjadi monoteis, dengan kemungkinan berkembang menjadi ateis. Teori ketuhanan yang evolusionis itu pernah pula diuraikan Bung Karno dalam bukunya, *Sarinah*, dan berbagai ceramahnya mengenai Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila.

Hipotesa pertama ini, pada dasarnya mengatakan bahwa semua agama itu asal-usulnya monoteis, di mana manusia mengenal dan mempercayai adanya Tuhan Yang maha Esa. Politeisme, yang mempercayai banyak tuhan atau dewa-dewa, adalah penyelewengan dari agama monoteis ini. Ada dua kemungkinan pengenalan kepada Tuhan Yang Maha Esa: lewat akal mutlak atau lewat wahyu. Agama yang benar menurut pendapatnya, adalah agama yang diwahyukan Allah melalui nabi-nabi-Nya. Diakui bahwa akal mutlak dapat mencapai pengertian tentang Tuhan Yang Esa, tetapi wahyulah yang menunjukkan dengan khusus siapa Tuhan itu.

Pandangan ini menimbulkan masalah: Apakah penemuan manusia tentang Tuhan—berdasarkan pencarian sendiri, perenungan, meditasi, ilham dan pengalaman hidup sehari-hari—dinilai tidak sah, karena tidak melalui jalan wahyu yang diturunkan melalui nabi-nabi? Dapatkah kita menerima teori mengenai penemuan manusia tentang Tuhan?

Kemungkinan kedua adalah, bahwa penemuan tentang Tuhan ini terjadi melalui proses. Inilah hipotesis teori evolusi. Pada mulanya, manusia, baik karena kemampuan akalnya maupun karena pengaruh lingkungan hidupnya, hanya menangkap gejala-gejala supranatural yang dipercayai sebagai berdiri di balik gejala alam yang dapat ditangkap pancaindera. Mereka melihat gejala-gejala itu sebagai kekuatan yang menimbulkan rasa takut, kekaguman atau harapan sekaligus. Sikap ini menimbulkan penghormatan dan pemujaan. Kekuatan gaib tersebut bisa terdapat pada

alam, yang menimbulkan kepercayaan dinamisme, bisa pula pada makhluk hidup, seperti binatang dan tumbuh-tumbuhan yang menimbulkan kepercayaan animisme. Yang lebih umum dan mudah timbul pada semua masyarakat adalah kepercayaan adanya roh yang bekerja pada jasmani manusia. Roh ini dipercayai akan terus hidup setelah kematian yang melenyapkan gejala jasmani. Ini menimbulkan pula sikap penghormatan kepada roh orang tua dan nenek-moyang.

Pada tingkat yang lebih tinggi, manusia menemukan konsep dewa yang berada di mana-mana atau di tempat-tempat tertentu. Bangsa-bangsa kuna seperti Mesir, Babilonia, Yunani, Romawi, atau India memiliki konsep masing-masing tentang dewa yang saling menyerupai tetapi dengan nama yang berbeda. Pada bangsa Yunani dan Romawi Kuna, dewa-dewa itu diproyeksikan pada benda-benda di langit. Karakter dewa-dewa itu menyerupai ciri-ciri manusia, tetapi lebih agung, lebih sempurna, walaupun tidak sepenuhnya sempurna baik dalam kekuatan maupun inteligensi. Karena itu filsuf Jerman abad ke-19 Feurbach mengatakan, bahwa dewa-dewa ini hanyalah proyeksi akal manusia belaka, demikian pula halnya denganTuhan.

Dalam perkembangannya kemudian, timbul kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dalam kepercayaan politeis sudah timbul persepsi bahwa di antara dewa-dewa itu ada satu dewa yang tertinggi, yang berkedudukan sebagai Tuhan-bapak atau Tuhan-ketua. Di Yunani di kenal dengan nama Zeus, atau di Romawi Jupiter. Zeus, yang namanya diberikan oleh penyair Homer, secara harfiah berarti "langit" atau sebutan yang berkaitan dengan puncak gunung yang menguasai hujan dan halilintar, pelindung raja-raja, kekuasaan yang sah, keluarga, tamu, dan para pemasok kebutuhannya. Di sini agaknya, Tuhan-bapak itu adalah konsep yang hidup dan dihidupkan di kalangan rakyat, sebagai kultus yang menjadi sumber legitimasi kekuasaan.

Monoteisme adalah kepercayaan, atau iman bahwa hanya ada satu dan satu-satunya Tuhan Pencipta. Konsep ketuhanan seperti ini paling jelas terdapat pada agama-agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Doktrin Trinitas dinilai sebagai monoteisme yang telah mengalami modifikasi. Bersampingan dengan monoteisme

adalah pengertian henoteisme, yakni paham yang mengkonsentrasikan diri pada Tuhan yang tunggal, tetapi dalam mitos, masih diakui adanya tuhan-tuhan yang lain. Ada pula konsep deisme, yaitu pengakuan adanya tuhan sang pencipta, tetapi tidak aktif dalam ciptaannya.

Dari uraian evolusi paham tentang Ketuhanan ini, timbul masalah dari sudut pandangan keagamaan konvensional. Pertama, teori evolusi ini mengingkari wahyu, karena kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu, menurut teori ini, ditemukan sendiri oleh manusia, setelah mengalami evolusi pemikiran, sebagai refleksi kondisi masyarakat tertentu sejalan dengan pandangan filsafat materialisme. Kedua, konsekuensi dari teori evolusi ini adalah, bahwa setelah monoteisme akan timbul masa ateisme yang tidak percaya lagi adanya Tuhan.

Banyak ahli agama, baik dari kalangan Kristen maupun Yahudi, yang menentang teori ini. Hanya saja ada yang menentang berdasar pada dogma skripturalis, tetapi ada pula yang mencari jalan ilmiah dengan mengungkapkan penemuan-penemuan penelitian antropologis.

Namun tidak kurang dari para sarjana Kristen sendiri, seperti G.G. Atkins dan E.D. Soper mendukung teori evolusi, khususnya berkaitan dengan sejarah agama. Bahkan teori evolusi ini dipergunakan juga untuk menjelaskan ajaran-ajaran Kitab Suci. Namun dalam perkembangannya kemudian, etnologi yang menganut paham evolusi, menjadi etnologi ortodoks. Berbagai sarjana mencoba mencari terobosan terhadap etnologi ortodoks itu dengan melakukan penelitian di kalangan suku-suku primitif. Prof. Andrew Lang dan Prof. Redan, umpamanya, memelopori pendapat baru, bahwa agama monoteis itu sudah terdapat pada suku-suku primitif. Kedua orang itu menyatakan ketidaktepatan penerapan teori biologis ke dalam teori-teori sosial, seperti dalam etnologi, sosiologi dan psikologi yang memang merupakan gejala menonjol abad ke-19 itu. Pandangan baru ini diperkuat oleh berbagai sarjana lain, seperti Soderblom dari Swedia dan terutama Prof. Wilhelm Schmidt, dari Austria, pendiri majalah antropologi, *Antropos*.

Selain pada kalangan sarjana Kristen, teori evolusi meng-

hujamkan pengaruhnya juga pada kalangan pemikir dan ulama Islam, seperti Muhammad 'Abduh, sebagaimana tercermin dalam bukunya *Risâlat al-Tawhîd* dan *Tafsîr al-Manâr* yang disusun oleh muridnya, Rasyîd Ridlâ', berdasarkan kuliah-kuliahnya. Tetapi oleh Prof. A. Mukti Ali dijelaskan bahwa pendekatan evolusi itu hanya diterapkan dalam teori *risâlah* atau misi kenabian (*nubûwah*) tentang perkembangan syari'ah dan bukannya tentang akidah tauhid. Wahyu Allah, sejak mulanya adalah *tawhîd*. Namun syari'at yang diturunkan melalui nabi-nabi sepanjang waktu dan di berbagai tempat itu diajarkan sejalan dengan tingkat perkembangan berpikir masyarakat, sesuai dengan fitrah manusia (lihat, "*Tawhîd*, Dasar Kerukunan," dalam *Ibrâhîm*).

Menurut Dr. Francis L. Patton yang dikutip oleh A. Mukti Ali, monoteisme itu adalah agama primitif (*monotheism was the primitive religion*). Dengan perkataan lain, monoteisme adalah agama fitrah manusia.

> Yang terlebih penting untuk dicatat adalah kenyataan bahwa, terlepas dari pernyataan Kitab Suci perihal ini, terdapat alasan kuat bahwa monoteisme adalah agama primitif. Dan jelas benar bahwa politeisme, fetitisme, dan keberhalaan merupakan pengrusakan dari agama yang lebih fitri sebelumnya. Lima ribu tahun yang lalu, bangsa Cina adalah monoteis; dan monoteisme ini berada dalam bahaya pengrusakan, seperti kita saksikan, lewat penyembahan alam di satu pihak, tahyul di lain pihak.

Dikatakan juga oleh Patton, bahwa agama bangsa Mesir Kuna adalah agama monoteis.

Sebenarnya perdebatan di sekitar teori evolusi ini adalah perdebatan mengenai mana yang lebih alamiah, atau mana yang lebih sejalan dengan fitrah kejadian manusia. Teori evolusi tentang asal-usul dan perkembangan agama, disadari atau tidak, sedang mencari legitimasi kepada ilmu-ilmu kealaman, khususnya biologi. Sebaliknya, teori monoteisme ortodoks berpegang kepada Kitab Suci dalam tradisi Yahudi, Kristen dan Islam: bahwa agama asal manusia adalah monoteis. Hasil penelitian Schmidt menunjukkan bahwa suku-suku primitif seperti Pygmy, Tierra del Feugians, Mushmen, Krnai, Kulin dan Yuin di Aus-

tralia Selatan, dan semua suku-suku primitif di Amerika Utara telah mempercayai Tuhan Yang Maha Esa.

Sungguh pun demikian, kalangan Islam sendiri ada yang tidak keberatan terhadap evolusi. Gejala evolusi itu sendiri tampak juga pada kisah perjalanan rohani Nabi Ibrâhîm. Sebagaimana disebut dalam Q., s. al-'An'âm/6:76-79, seolah-olah ia mengikuti kecenderungan berpikir manusia, mula-mula melihat bintang, kemudian bulan dan akhirnya matahari, sebagai Tuhan (lihat, "Riwayat Ibrâhîm," dalam *Ibrâhîm*). Pada 1960-an seorang tokoh Ahmadiyah, Saleh A. Nahdi, memulai serangkaian ceramah di Yogyakarta yang cukup menarik, kira-kira bersamaan waktunya dengan terbitnya tulisan Prof. A. Mukti Ali. Berdasarkan ceramah-ceramahnya itu, kemudian diterbitkanlah sebuah buku yang selama dekade 1960-an mengalami empat kali cetak ulang dan diterbitkan kembali pada 1992. Dalam buku tersebut, ia berusaha memberikan bukti bahwa teori evolusilah yang lebih tepat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân. Ia malah mengatakan, teori evolusi itu justru terdapat dalam al-Qur'ân, umpamanya pada ayat ke-13 hingga ke-17 surat Nûh/71,

ما لكم لا ترجون لله وقارا. و قد خلقكم أطوارا. ألم
تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا. و جعل القمر
فيهن نورا و جعل الشمس سراجا. والله أنبتكم من
الأرض نباتا (نوح/ ٧١: ١٣-١٧)

Mengapa kamu tidak percaya akan kebesaran Allah? Padahal, Dia sesungguhnya telah menciptakan kamu dalam beberapa tingkatan kejadian (evolusi)? Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat. Dan Allah menciptakan padanya bulan sebagai cahaya dan matahari sebagai lampu (sumber cahaya)? Dan Allah menumbuhkan kamu dari bumi ibarat tumbuh-tumbuhan (melalui proses)?

Berdasarkan ayat ini, maka teori yang mengatakan bahwa manusia itu mengalami proses evolusi, dari bentuknya yang sederhana (yang mungkin menyerupai monyet) menjadi lebih

sempurna dalam bentuk manusia sekarang, bukannya tidak mungkin dan bertentangan dengan al-Qur'ân. Âdam adalah simbol dari "manusia sempurna," ketika manusia telah memiliki akal yang sempurna. Dari sinilah kita beroleh pengertian bahwa Âdam adalah "manusia pertama." Pada waktu itulah ia mulai mengenal Tuhan penciptanya, seperti yang disebut dalam al-Qur'ân, s. al-A'râf/7:172, yang memberikan kemungkinan makna lain perjanjian primordial manusia: yakni ketika makhluk ciptaan Allah itu menjadi manusia pertama, yang mulai mengenal Tuhannya.

Siapakah sebenarnya Âdam? Dijelaskan dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:30, bahwa Tuhan telah menetapkan seorang *khalîfah*, seorang pemimpin di muka bumi. Dapat ditafsirkan di sini bahwa Âdam adalah orang yang mula pertama memimpin manusia lainnya mengenal Tuhan. Ia adalah seorang nabi yang mendapat wahyu dari Allah, nabi Allah yang pertama kepada umat manusia.

Jika demikian halnya, mungkinkah terdapat tidak hanya satu Âdam, melainkan Âdam di berbagai tempat? Apabila demikian halnya, maka Âdam itu hanyalah simbol belaka, yaitu simbol "manusia pertama." Di mana-mana bisa timbul Âdam yang mulai mampu mengenal Allah atas hidayah-Nya, dan diperkenalkan Allah kepada manusia-manusia lainnya. Dengan begitu maka mengenal Tuhan itu memang merupakan fitrah manusia, karena manusia pertama adalah manusia yang mulai mengenal Tuhannya.

Pada 1937, Mohammad Natsir menulis di majalah *Pedoman Masyarakat*, artikel berjudul "Ḥayy ibn Yaqdzan" tentang sebuah buku roman filsafat karya Ibn Tufayl, filsuf Arab Spanyol abad ke-12. Karya ini pada 1671 diterjemahkan oleh Eduard Pocok ke bahasa Latin dengan judul *Philosophus Autodidactus*, atau filsuf otodidak. Yang dimaksud dengan filsuf otodidak itu bukanlah Ibn Tufayl, melainkan tokoh buku ini Ḥayy ibn Yaqdzan, walaupun tokoh roman ini mencerminkan cara berpikir pengarangnya sendiri, menurut Natsir, roman ini telah mengilhami cerita Robinson Crusoe.

Setelah menceritakan secara amat sederhana inti cerita dalam

roman ini, akhirnya Natsir, yang pada waktu itu memakai nama samaran Muchlis, menarik beberapa kesimpulan, di antaranya adalah:

> Alangkah halusnya tamsil yang dipakai oleh Ibn Tufayl, menggambarkan kepada pembaca bahwa kepercayaan kepada Tuhan itu ialah suatu bahagian dari fitrah manusia yang tidak dapat dipungkiri dan bahwa akal yang sehat tidak dapat tidak, tentu akan sampai kepada pengakuan adanya dan akan tunduk kepada "*wâjib al-wujûd*" *jalla wa ta'âlâ* cukup dengan memperhatikan alam sekitarnya saja.

Tulisan Natsir ini menunjukkan bahwa pada masa sebelum perang, argumen bahwa Tuhan dapat dijangkau akal manusia, ternyata telah ada. Pada zaman modern, hipotesis seperti ini diselidiki secara empiris oleh para peneliti etnologi atau antropologi.

Dikotomi Eksistensial dalam Kehidupan Manusia

Kisah Âdam dipahami pemeluk agama Semit (Yahudi, Nasrani, Islam) sebagai kisah kejatuhan, yaitu kejatuhan Âdam dari surga, setelah melanggar perintah Tuhan, akibat bujukan setan. Namun berbagai versi baru dalam penafsiran al-Qur'ân menampilkan segi-segi lain, misalnya tentang keunggulan manusia dari malaikat dan setan, karena kemampuannya menyebut "simbol segala sesuatu," yang ditafsirkan sebagai kemampuan menghasilkan ilmu pengetahuan. *Dan Allah mengajarkan kepada Âdam (menciptakan) simbol segala sesuatu* (Q., s. al-Baqarah/2:31). Tafsiran lain menonjolkan peristiwa pengangkatan manusia oleh Allah menjadi khalifah di bumi: *Dan tatkala Tuhanmu berfirman kepada malaikat: Aku akan menugaskan seseorang yang akan memerintah* (khalîfah) *di bumi* (Q., s. al-Baqarah/2:30 [lihat, "Khalîfah dalam al-Qur'ân," dalam *Khalîfah*]).

Di antara berbagai penafsiran baru yang menarik adalah perhatian terhadap kelanjutan awal Q., s. al-Baqarah di atas, yang melukiskan protes malaikat terhadap Tuhan, *Mereka berkata: apakah Engkau akan menugaskan seorang yang berbuat kerusakan*

di sana dan menumpahkan darah? Padahal kami memuji Engkau dan memahasucikan Engkau? Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa kata-kata ini menunjukkan telah adanya manusia lain pada zaman Âdam, yaitu makhluk yang diketahui telah berbuat kerusakan dan menumpahkan darah. Ayat inilah, beserta beberapa ayat lain yang dipakai sebagai dasar argumen, bahwa Âdam bukanlah "manusia pertama" yang diciptakan dari tiada. Keterangan ini juga membuka pintu bagi diterimanya teori evolusi, bahwa manusia pada mulanya adalah makhluk yang bentuk fisik maupun rohaninya mendekati binatang jenis mamalia. Ini bukanlah manusia *Promethean* yang tercipta dengan sendirinya melalui proses bumi, melainkan diciptakan oleh Tuhan juga, tetapi secara evolusioner.

Apabila Darwin melukiskan kondisi fisik manusia purba, dan antropologi fisik secara visual sering menggambarkan manusia menyerupai monyet atau gorila, maka Erich Fromm mencoba membayangkan kondisi "manusia" sebelum menjadi manusia. Ketika itu manusia berada dalam keadaan keseimbangan (*harmony*) yang mencirikan dunia binatang. Makhluk pra-manusia berubah menjadi manusia ketika timbul kesadaran-diri (*self-awareness*), penalaran (*reason*), dan kemampuan berkhayal (*imagination*). Pada waktu itulah lahir Âdam yang memiliki kemampuan memahami simbol-simbol kehidupan, yang menjadi dasar kemampuan rekayasanya dalam menunaikan tugas amanahnya sebagai khalifah atau pengelola bumi (lihat, "Manusia khalîfah di Bumi," dalam *Khalîfah*).

Sungguhpun demikian, kehadiran manusia dengan akalnya menurut Fromm, menyebabkan manusia terjerembab ke dalam situasi anomali, kesenjangan dan ketidakseimbangan, di tengah-tengah belantika alam semesta. Di satu pihak, ia merasakan dirinya sebagai bagian dari alam, karena ia terkena hukum-hukum fisika yang tidak bisa ia ubah: *tidak ada perubahan dalam fitrah Allah dalam alam semesta ciptaan-Nya* (Q., s. al-Rûm/30:30). Namun eksistensi manusia mengatasi alam semesta. Allah menundukkan sumberdaya alam kepada manusia (Q., s. al-Naḥl/16:13). Manusia memisahkan diri dari alam dan persepsi tentang dirinya. Tetapi sementara itu ia merupakan bagian daripadanya.

Ia merasakan dirinya seolah-olah tidak berumah, tidak bertempat tinggal. Tetapi di tempat tinggalnya, ia terikat dan bersama-sama hidup dengan segala makhluk hidup lainnya. Manusia merasa terlempar ke dalam dunia waktu dan tempat, secara kebetulan dan dia terlempar ke luar, juga secara kebetulan. Sadar tentang eksistensinya, manusia melihat dirinya lemah dan diliputi segala keterbatasannya. Dalam kondisi seperti ini ia membayangkan masa depannya yang berakhir dengan kematian.

Maka untuk selamanya manusia selalu merasakan dirinya dalam dikotomi. Dia tidak bisa melepaskan dirinya dari alam pikirannya, sekalipun ia menginginkannya. Karena akal merupakan bagian dari kehidupan manusia. Dia juga tidak bisa melepaskan diri dari kehidupan jasmaninya, selama ia masih hidup. Badannya atau raganya membawa ia terus ingin hidup. Penalaran yang timbul dari akalnya, merupakan rahmat dan sekaligus kutukan. Akal memaksa manusia menghadapi tugas memecahkan dikotomi yang tidak mungkin terpecahkan. Eksistensi manusia membedakan dirinya dalam segala segi dari makhluk organisme hidup lainnya, yaitu dalam keadaan ketidakseimbangan terus menerus dan tidak bisa dihindarkannya.

Manusia dilukiskan Fromm sebagai pengembara abadi. Ini tercermin juga dalam karya-karya kesusasteraan yang sebenarnya merupakan upaya mencari jati-diri, seperti pada kisah Ibrâhîm a.s. Dinamisme sejarah manusia, kata ahli psikoanalisis itu, adalah bagian dari eksistensi penalaran yang menyebabkan manusia berkembang. Dan dalam proses itu manusia menciptakan dunianya sendiri, sebuah dunia yang bisa dijadikan rumahnya, di mana ia kerasan tinggal, bagi dirinya dan bersama dengan sesamanya.

Dalam perjalanan hidup, manusia berjalan dari satu tahap ke tahap lain. Sebab ketika ia mencapai suatu tahap tertentu, ia akan bertemu lagi dengan ketidakpuasan dan kebingungan. Kebingungan inilah yang membuatnya harus meninggalkan tahap tersebut ke tahap lain. Inilah kontradiksi dalam eksistensinya sebagai manusia, yang menjadikannya sebagai pengembara abadi.

Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ân, s. al-Rûm/30:30, Islam, sebagai agama, diciptakan sesuai dengan fitrah kejadian manusia. Dalam kerangka psikoanalisis Fromm, manusia itu

selalu ditarik oleh dua unsur jasmaniah dan rohaniahnya sekaligus. Dengan kata lain, dua unsur dalam hidup manusia, jasmani dan rohani ini, selalu tarik menarik. Inilah yang menimbulkan ketimpangan (*disharmony*). Karena itulah, syari'at dibentuk untuk memecahkan masalah ketidakseimbangan itu. Contoh yang jelas adalah perintah puasa. Dalam proses berpuasa itu manusia berusaha mencari keseimbangan baru, baik pada tingkat individu maupun sosial.

Pada tingkat individu, puasa memberikan keseimbangan kepada manusia untuk mampu mengendalikan dirinya. Di satu pihak, ia harus mengurangi kegiatan pemenuhan hasrat-hasrat jasmaniahnya, dengan menahan makan, minum, hubungan seksual dan amarah. Di pihak lain ia harus menyuburkan perkembangan batinnya, dengan meningkatkan peribadatan. Pada tingkat sosial, puasa diikuti pembayaran zakat fitrah, bagi yang mampu. Zakat diperuntukkan bagi yang fakir, miskin dan membutuhkan, guna menciptakan keseimbangan sosial, yang mungkin telah rusak karena aktivitas bisnis dan pertumbuhan ekonomi. Mereka yang menerima zakat bisa mempergunakannya untuk memperbaiki kondisi materialnya, baik lewat konsumsi maupun produksi.

Dengan berpuasa, manusia mengalami rasa lapar, sehingga ia bisa menghargai rizki Allah yang selama ini diterimanya. Dengan menghargai itu, maka manusia menjadi bersyukur (lihat, "*Rizq* dalam al-Qur'ân," dalam *Rizq*). Peristiwa syukur merupakan suatu terminal dalam kehidupan manusia, di mana ia merenungkan dan menyadari kondisi dirinya. Seperti dikatakan Fromm, ketika manusia telah menginjak ke suatu terminal, ia akan menemui kekecewaan dan kebingungan. Manusia seperti ini adalah manusia yang tidak mampu melakukan sikap syukur, karena Allah mengatakan: *Apabila kamu bersyukur, maka aku gandakan kenikmatan padamu. Tetapi kalau kau mengingkarinya, maka rasakanlah siksaan yang teramat pedih.* (Q., s. Ibrâhîm/14:7). Syukur adalah sebuah tindakan untuk mencapai harmoni. Dalam harmoni itulah manusia, menurut fitrahnya, merasakan kebahagiaan. Apabila dia merasakan disharmoni, maka manusia akan merasa sangat tersiksa. Sebagaimana dikatakan Fromm, manusia

selalu terdorong mencapai keharmonian baru. Dengan keharmonian itu, ia merasa terbebas dari rasa keterkutukan karena perceraiannya dengan alam, dengan sesamanya dan dengan dirinya sendiri.

Manusia *Promethean*

Konsep tentang *fihtrah*, yang selalu berkaitan dengan konsep manusia itu, menimbulkan perbincangan pula tentang hakikat manusia dan citra manusia tentang dirinya sendiri. Dalam al-Qur'ân, citra manusia digambarkan dalam tokoh Âdam. Adakalanya Âdam tampil sebagai nabi pertama, adakalanya sebagai manusia pertama yang diciptakan Allah. Karena itu pengertian tentang *fithrah* akan mengacu kepada tokoh Âdam ini. Salah satu citra Âdam yang paling menonjol adalah kedudukannya sebagai *khalîfah* di muka bumi. Dalam kedudukannya sebagai *khalîfah* ini, manusia adalah makhluk Tuhan satu-satunya yang berani mengemban amanat Allah, karena ia diberi kemampuan unik, yaitu mengenal nama-nama benda. Dengan kemampuan itu manusia mengembangkan ilmu untuk menunaikan amanah itu (lihat, "Amanah dalam Kehidupan Sehari-hari," dalam *Amânah*).

Dalam bukunya *Knowledge and the Sacred* (Edinburg University Press, 1981), Seyyed Hossein Nasr menampilkan citra manusia *promothean*, model manusia yang diambil dari salah satu tokoh Titan, keluarga raksasa, bernama Prometheus, dalam legenda Yunani Kuna, yang ditulis dalam puisi karya penyair Hesiod. Tokoh ini sangat populer dan diambil sebagai model tokoh manusia oleh banyak penyair modern Inggris seperti Shelley dan Byron, penyair Jerman Goethe dan penyair Perancis Gide. Juga dalam musik ciptaan Schubert, Bethoven, dan Liszt.

Dalam legenda Yunani itu, Prometheus mencipta manusia dari lempung, mengajari manusia seni, dan memberinya api yang dicurinya dari Zeus, bapak dari dewa-dewa Olimpia dan manusia, dalam cerita legenda karya Homer, penyair Yunani yang lain. Akibatnya Zeus marah dan mengirim Pandora untuk meng-

hukum manusia. Prometheus sendiri dihukum oleh Zeus, dengan mencincangnya di Gunung Kaukasus. Karena itu bagi manusia, ia adalah pahlawan. Titan sendiri adalah asal-usul keluarga para Titan, makhluk raksasa, anak keturunan Langit (Uranus) dan Bumi (Gaea). Prometheus adalah pahlawan manusia, karena ia memberontak terhadap otoritas Dua Belas Dewa Olimpia, yang tinggal di Olimpus, puncak gunung paling tinggi, yaitu gunung tertinggi di Yunani yang dalam mitologi Yunani ketinggiannya meraih langit.

Sebagai makhluk yang menderita karena mencipta manusia dan memberi manusia kemampuan seni dan api yang menerangi dunia, Prometheus, bagi para penyair dan seniman musik Eropa modern, adalah lambang pemikir bebas dan kampiun kemerdekaan. Para pemuka Gereja Kristen awal melihat tokoh ini sebagai simbol gairah (*passion*) manusia. Penulis Tertullian bahkan menganggap Kristus sebagai *verus Prometheus*, Prometheus yang sejati. Bagi Shelley dan Byron, Prometheus adalah tokoh perjuangan kebebasan manusia, sedangkan bagi Goethe dan dalam musik Schubert dan Hugo Wolf, Prometheus adalah tokoh pemikul penderitaan manusia. Dalam lukisan Piero di Cosimo, Prometheus digambarkan sebagai pencipta manusia dan pemberi api dengan hukuman yang menantinya. Lukisan itu melambangkan peradaban dan, sebagaimana Pohon Penge-tahuan (*Tree of Knowledge*), peradaban itu adalah pembawa kebaikan, melalui kejahatan. Dalam kasus Prometheus, ia adalah pembawa kebaikan, walaupun hal itu tercipta dengan perbuatan jahat. Tetapi demi kebaikan manusia, Prometheus bersedia menanggung derita, untuk manusia. Karena itulah maka tokoh Prometheus beroleh simpati dari para seniman.

Nasr tertarik kepada manusia *promethean*, yang diambil oleh Kebudayaan Barat sebagai tokoh, lambang manusia. Dalam legenda Yunani, Prometheus adalah seorang Titan, pencipta manusia. Tetapi dalam karya-karya sastra modern, Prometheus diproyeksikan menjadi manusia, yaitu manusia dalam citra Prometheus. Dalam posisinya sebagai manusia itulah Nasr mengambil Prometheus sebagai lambang dan citra manusia.

Ia membedakan konsep manusia *promethean* dari manusia

pontiff atau *pontifex*, manusia yang berasal dari bumi, karena dibuat dari tanah, tetapi berkedudukan sebagai jembatan antara langit dan bumi. Manusia *pontifex* adalah *anthropos* dalam pengertian filsafat tradisional atau filsafat perennial yang dianut oleh Nasr, juga Frithjof Schuon. Pengertian dari *tradition* di sini, yang berasal dari kata *traditio* berbeda dengan pengertian umum tentang tradisi yang sinonim dengan adat kebiasaan yang berlaku itu. Tetapi sama halnya dengan pengertian umum, tradisi sebagai aliran filsafat ini juga dipertentangkan dengan modernitas.

Pengertian "tradisi" di sini, sebagaimana dijelaskan Nasr, berasal dari alam pikiran peradaban Barat, yaitu mulai muncul dan ditangkap pada saat terjadinya apa yang disebut sebagai tahap "desakralisasi pengetahuan" dan "desakralisasi dunia" yang mengelilingi manusia modern. Tradisi adalah penemuan kembali (*rediscovery*), kebenaran yang hilang dalam pandangan manusia modern, yaitu sebuah respons terhadap Yang Suci (*the Sacred*), yang merupakan *alpha* (awal) dan *omega* (akhir) dari eksistensi manusia. Dengan filsafat tradisi ini, Kebenaran dirumuskan kembali dan dinyatakan kembali secara baru, walaupun ia selalu berada pada manusia, ketika manusia menyadari fitrahnya. Tradisi adalah persepsi dan perumusan manusia sendiri tentang *agama*, dalam pengertian manusia Indonesia, *al-dîn* dalam Islam, *Sanathana dharma* dalam pengertian Hindu atau *Tao* dalam tradisi Cina, walaupun semua itu tidak identik dengan tradisi.

Dalam istilah ini terkandung pengertian transmisi, pengalihan, pelimpahan, yaitu pengalihan pengetahuan, praktik, teknik, hukum, bentuk dan elemen-elemen hidup lainnya. Tradisi adalah sesuatu yang mengikat manusia kepada *Origin*, Asalnya. Tradisi, sebagai konsepsi, dalam pengertian Barat adalah *shopia perennis* dan dalam Islam *al-ḫikmat al-khalîdah*, kesemuanya itu berkaitan dengan Tradisi Primordial, asal eksistensi manusia. Filsafat Barat juga mengenal pengertian ini. Misalnya Leibniz, menurut Aldous Huxley, adalah orang pertama yang menyebut istilah *philosophia perennis*. Tetapi penulis lain menyebut bahwa pengertian dan istilah itu sudah disebut lebih dahulu oleh Agustino Steuco (1497-1548) pada masa Renaissance.

Pembahasan dalam konteks filsafat perennial, dalam al-

Qur'ân berpusat pada pengertian *fithrah* kejadian manusia, sebagaimana disebut dalam surat al-Rûm/30:30. Dalam ayat ini, konsep agama, yaitu Islam, agama penyerahan diri kepada Tuhan, dikaitkan dengan kejadian manusia dan kejadian penciptaan. Dikatakan dalam ayat ini bahwa ciptaan Tuhan itu tidak berubah. "Tidak berubah" di sini bukan berarti tidak berkembang dalam bentuknya, melainkan tidak berubah esensinya, tidak berubah hukumnya yang paling dasar. Karena itu maka dalam kejadian alam semesta dan manusia, ada sesuatu yang "kekal," yang terus menerus berlaku, yang bersifat perennial. Filsafat perennial berupaya untuk memahami *al-hikmah*, kearifan (*wisdom*) yang *khalîdah*, yang terus menerus sebagaimana fitrahnya.

Filsafat perennial ini tampak dalam pembahasannya mengenai manusia. Dalam tradisi Islam, konsep manusia yang paling fitrah, yang paling asli, adalah seperti digambarkan tokoh Âdam, manusia azali, yang dalam al-Qur'ân diciptakan dari tanah liat yang hitam, tetapi diberi akal untuk menciptakan ilmu, atau *al-bayân* (Q., s. al-Rahmân/55:2). Dialah manusia primordial. Konsep ini adalah kutub lawan (*antipode*) dari manusia modern, dalam filsafat Barat modern.

Namun, filsafat Barat bukannya tidak mengenal konsep Âdam, karena, dalam filsafat Barat terkandung juga tradisi Yahudi dan Nasrani. Manusia *promethean* adalah penemuan baru. Ia, menurut Nasr, baru muncul pada masa akhir abad pertengahan, ketika terjadi "eksteriorisasi" ajaran Kristen, karena pengaruh Averroisme—versi filsafat Ibn Rusyd Eropa di Barat. Filsafat ini kemudian disimpangkan lebih jauh lagi menjadi sekularisasi ilmu pengetahuan, khususnya dalam kosmologi abad ke-17. Pada akhirnya, proses ini menjadi bertentangan dengan ajaran Yahudi dan Kristen sendiri, yang asli, yang *fithrah*, yang perennial. Schuon, seorang Sufi Swiss yang dibesarkan dalam tradisi Yahudi-Kristen, akhirnya menemukan kembali yang perennial dalam tradisi Islam dan filsafat-filsafat Timur. Ketika ia menemukan yang fitrah dalam Islam, ia kemudian beroleh pula petunjuk untuk mengenal yang fitrah pada ajaran Yahudi, Kristen dan agama-agama lain. (lihat, *The Transcendent Unity of Religions*, [NY: Harper Torchbooks, Harper & Row, 1975]).

Proses desakralisasi ilmu pengetahuan dan dunia digambarkan Nasr sebagai awal revolusi manusia *promethean* di masa renaissans. Ini dinisbahkan dengan peristiwa pencurian api dewa Zeus olėh Prometheus di Olimpus. Di masa ini Barat melakukan "dekomposisi dan disfigurasi citra manusia" yang fitrah yakni manusia sebagai *Imago Dei*, citra Tuhan. Dalam al-Qur'ân, citra ini digambarkan sebagai manusia teomorfis, manusia yang memiliki potensi Ilahiyah, dalam memikul tugasnya sebagai *khalîfah fî al-ardl*, wakil Tuhan di atas bumi (lihat, "Khalîfah dalam al-Qur'ân," dalam *Khalîfah*). Dari proses desakralisasi ilmu ini, berkembanglah di Eropa Barat humanisme duniawi yang tercermin dalam berbagai karya seni, dan termanifestasi dalam timbulnya aliran-aliran filsafat ilmu pengetahuan, khususnya positivisme dan saintisme.

Di bidang epistemologi, hal ini menimbulkan aliran skeptisisme dan di bidang kepercayaan melahirkan agnostisisme. Skeptisisme adalah prinsip yang bertolak dari keraguan dalam melihat dunia dan gejala, karena ia tidak bertolak dari percaya kepada Kebenaran. Desakralisasi ilmu pengetahuan mengandung arti merusak kesatuan dan hirarki ilmu, dengan mengosongkan dimensi esoteris dan meniadakan kualifikasi ilmu. Dengan perkataan lain, telah terjadi proses eksoterisasi ilmu, dengan akibat kekosongan kosmos dari kandungan jiwa. Dalam berbagai tradisi, seperti yang kita kenal dengan akrab juga di Indonesia, terutama dalam tradisi Jawa, ada "ilmu" yang dimengerti sebagai ilmu kebendaan, tetapi juga "*ngelmu*," yaitu ilmu yang bersifat Ilahiah.

Dalam tradisi Islam, tidak saja dikenal apa yang disebut "ilmu" (*al-'ilm*), yang tidak hanya bersifat positivis, tetapi juga dikenal dengan *al-ḫikmah*, pengetahuan yang tinggi, pengetahuan tentang kearifan (*wisdom*), dan *al-ma'rifah*, pengalaman tentang Realitas Sejati. Dalam bentuknya yang sederhana, dalam tradisi Islam, dikenal hirarki ilmu, dari atas ke bawah, dari ilmu tauhid (*tawḫîd*), ilmu ushuluddin (*ushûl al-dîn*), tentang dasar-dasar agama, ilmu kalam, perbincangan kritis tentang seluk beluk agama, ilmu syari'ah, tentang hukum-hukum peribadatan dan kemasyarakatan dan selanjutnya ilmu-ilmu sejarah, sosial, humaniora dan kealaman. Ilmu tauhid mendasari cabang-cabang ilmu

lainnya, sehingga ilmu yang lebih spesifik dan lebih kebendaan tidak kehilangan hubungannya dengan yang paling asal dan fitrah. Dengan begitu, pengetahuan akan mengacu kepada yang lebih mendasar, yang lebih mendalam, yang lebih batin, dan senantiasa berkaitan dengan Yang Suci (*the Sacred*) menuju kepada Kebenaran Akhir, *al-Haqq* (lihat, "'Ilm dalam al-Qur'ân," dalam *'Ilm*).

Revolusi saintifik abad ke-17, kata Nasr selanjutnya tidak hanya memekanisasi dunia, tetapi juga manusia, dengan menciptakan sebuah dunia di mana ia menemukan dirinya sendiri terasing. Manusia yang kehilangan kontak dengan fitrahnya dan hubungannya dengan *the Origin* akan mendesakralisasi alam dan manusia. Ia memandang rendah alam dan mengambil jarak dari alam. Pola hubungannya dengan alam adalah eksploitatif dan merusak, justru untuk menciptakan suatu dunia baru yang terasa asing bagi manusia yang fitrah. Dunia seperti ini, adalah sebuah dunia yang merusak manusia dan mengancam kebebasan manusia sendiri, sebab ketidakseimbangan yang menimpa alam fitrah akan menampilkan ancaman bagi kebebasan manusia. Itu semua disebabkan karena manusia *promethean* telah kehilangan rasa suci tentang alam, manusia, dan dirinya sendiri.

Antipode manusia *promethean* adalah manusia khalifah Allah di muka bumi. Ia senantiasa merasa dirinya hamba Allah dan hidup dalam kesadaran penuh tentang asalnya dan perjanjian suci yang telah dibuatnya dengan Tuhan. Ia menyadari potensi teomorfis dalam dirinya sebagai khalifah dan sebagai pemikul amanah untuk memelihara dan mengembangkan bumi bagi kesempurnaan hidupnya. Dalam menjalankan amanahnya, ia bertanggung jawab langsung kepada Tuhan, secara pribadi, atas tindakan-tindakannya, sebagai penanggung jawab dan pelindung bumi yang menjamin misi hidup manusia menuju kesempurnaan (lihat "*Amânah* dalam Kehidupan Sehari-hari," dalam *Amânah*).

Pada awal 1970-an, pembaru pemikiran Islam Indonesia, Nurcholish Madjid, melemparkan isu tentang perlunya proses desakralisasi ilmu dan dunia, sebagai inti dari seruan sekularisasinya. Dalam konteks teori Nasr dan Schuon, ia belum sampai

menjadi *promethean man*, karena ia masih ingat kepada Yang Suci. Karena itu ia masih seorang manusia *pontifex*, *anthropos* yang masih sepenuhnya sadar tentang hubungannya dengan Yang Asal. Reaksi yang datang dari Prof. Rasyidi, adalah sebuah kekhawatiran yang beralasan, yang timbul dari fitrahnya sebagai manusia, dan sebagai Muslim, bahwa masyarakat bisa kehilangan kesadaran akan hubungannya dengan Yang Suci.

Hanya agak terasa aneh, ketika ia menuduh Dr. Harun Nasution sebagai terpengaruh oleh konsep kekristenan, ketika yang terakhir menyatakan hubungan antara Islam dengan konsep Yang Suci (*the Sacred*). Seandainya benar, Harun Nasution terpengaruh oleh konsep Kristen tentang Yang Suci, maka ia sebenarnya melihat Kristen pada sisi yang esoteris. Menurut Schuon pada taraf yang esoteris, agama-agama di dunia akan menjumpai berbagai titik temu. Menurut pandangan Islam, agama Kristen dan Yahudi dulunya adalah agama tauhid juga, karena itu adalah mungkin saja untuk lebih sesuai dengan *fithrah*, ketika orang mendapatkan yang perennial pada agama-agama Yahudi dan Kristen dan agama-agama lainnya.

Dari *Fithrah* ke *Ḫanîf*

Fithrah, yang artinya murni, adalah sesuatu yang sesuai dengan asal kejadian alam dan manusia, ketika mula pertama diciptakan Tuhan. Manusia, adalah makhluk yang terikat dengan perjanjian primordialnya, sebagai makhluk yang sadar kedudukannya sebagai ciptaan Tuhan. Agama Islam yang diturunkan sesuai dengan tingkat-tingkat perkembangan masyarakat, termasuk perkembangan pemikirannya, adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia dan selalu mengingatkan manusia kepada fitrahnya, sebagai khalifah yang mengemban amanah di bumi, yang diberi potensi akal untuk mengelola alam sekelilingnya dan dirinya sendiri, menuju kepada kesempurnaan hidup.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *Ḫanîf*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan Islam. Konsep *ḫanîf* ini

muncul dalam berbagai pernyataan al-Qur'ân yang mengandung kata itu, atau kata-kata yang menjadi turunannya. Dengan meneliti kata *hanîf*, dan kata-kata turunannya tersebut di dalam al-Qur'ân, entri berikut hendak menunjukkan kaitannya dengan konsep *tawhîd*, dengan menelusuri evolusi konsep sentral ini dalam al-Qur'ân—yang meliputi masalah kecenderungan manusia kepada Kebenaran, yaitu seruan kepada agama *tawhîd*, agama Ibrâhîm, Bapak monoteisme itu.

حنيف

HANÎF

SALAH satu istilah dalam al-Qur'ân yang memiliki arti sentral tetapi tingkat pengenalan masyarakat akan maknanya yang mendalam itu kurang sepadan dengan kedudukan sentralnya dalam sistem kepercayaan Islam adalah kata *hanîf*. Sebenarnya, masyarakat Indonesia mengenal juga istilah itu. Terbukti ia dipakai sebagai nama seseorang, sebagaimana orang juga memakai nama *muslim*. Seorang tokoh mahasiswa dan cendekiawan Muslim, menurut suatu cerita memberikan nama anaknya yang kelima dan yang bungsu dengan nama Hanif, setelah ia mengetahui dan menyadari kedalaman arti kata itu dari temannya yang mendalam pengetahuannya tentang agama. Seorang sastrawan dan pengarang sandiwara terkenal sebelum perang, dengan nama samaran El-Hakim, nama yang sebenarnya adalah Abu Hanifah, yang juga seorang dokter, politikus dan diplomat yang pernah menjabat Menteri Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan dalam Kabinet Hatta (1950). Sebenarnya nama Hanifah itu biasanya dipakai untuk perempuan. Tetapi kita sudah tentu mengenal nama besar Imâm Abû

Hanîfah, pembentuk Madzhab Hanafî, seorang di antara empat imam ahli fiqih yang dikenal beraliran rasional. Selain itu kita kenal juga nama Hanafîah dalam keluarga Muslim yang juga nama akhir salah seorang Imam besar Madzhab Syî'ah. Kesemuanya mengambil nama itu dari kata *hanîf*.

Hanîf dalam al-Qur'ân

Kata *hanîf* berasal dari kata kerja *hanafa, yahnif-u* dan masdarnya *hanîf-an*, artinya condong, atau cenderung dan kata bendanya kecenderungan. Tetapi dalam al-Qur'ân, yang dimaksud adalah "kecenderungan kepada yang benar," seperti dijelaskan oleh Mufassir modern, Mawlânâ Muhammad 'Alî, dalam *The Holy Qur'ân*, yang merujuk kepada Kamus Arab-Inggris, *Lane Laxicon*, dan Kamus al-Qur'ân, *Al-Mufradât fî al-Gharîb* karangan al-Râghib al-Isfahânî. Keterangan yang lebih lengkap tentang arti yang spesifik dari kata *hanîf* ini diberikan *The Holy Qur'ân*, karya Hadrat Mirza Nâshir Ahmad yang merujuk kepada beberapa sumber: (a) orang yang meninggalkan atau menjauhi kesalahan dan mengarahkan dirinya kepada petunjuk; (b) orang yang secara terus-menerus mengikuti kepercayaan yang benar tanpa keinginan untuk berpaling dari padanya; (c) seseorang yang cenderung menata perilakunya secara sempurna menurut Islam dan terus menerus mempertahankannya secara teguh; (d) seseorang yang mengikuti agama Ibrâhîm; dan (e) yang percaya kepada seluruh nabi-nabi. Keterangan yang terakhir itu merujuk kepada tafsiran mufassir besar, Ibn al-Katsîr.

Baik oleh Muhammad 'Alî maupun Nâshir Ahmad, keterangan tersebut di atas ditujukan kepada al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:135 yang berbunyi:

و قالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة

إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين

(البقرة/٢:١٣٥)

Dan Mereka berkata: "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk." Katakanlah: "Tidak. Kami mengikuti agama Ibrâhîm yang lurus (*hanîf*). Bukanlah dia (Ibrâhîm) dari golongaan musyrik (politeis)."

Di situ kata *hanîf* diterjemahkan dengan "lurus." Tetapi kata lurus di situ agaknya memerlukan penjelasan. Hamka, dalam *Tafsir al-Azhar*-nya berkata:

Agama Ibrâhîm adalah agama yang lurus. Demikian kita artikan kata *hanîf*. Kadang-kadang diartikan orang juga condong, sebab kalimat itu pun mengandung arti condong. Maksudnya satu lurus menuju Tuhan atau condong hanya kepada Tuhan. Tidak membelok kepada yang lain. Sebab itu di dalamnya terkandung juga makna *Tauhîd*.

Dalam konteks ayat tersebut, lurus maksudnya adalah, pertama, tidak mengikuti ajaran Yahudi maupun Nasrani, dan kedua, tidak menganut politeisme atau menyembah berhala yang pada waktu itu berlaku di berbagai kalangan masyarakat, termasuk di antaranya orang-orang Arab.

Keterangan lebih lanjut mengenai apa yang disebut sebagai *hanîf* dijelaskan oleh ayat berikutnya (136) yang berbunyi:

قولوا آمنا بالله و ما أنزل إليها و ما أنزل إلى إبراهيم و
إسماعيل و إسحق و يعقوب والأسباط و ما أوتي
موسى و عيسى و ما أوتي النبيون من ربهم لانفرق بين
أحد منهم و نحن له مسلمون (البقرة/٢:١٣٦)

Katakanlah (hai orang-orang mu'min): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrâhîm, Ismâ'îl, Ishâq, Ya'qûb dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Mûsâ dan 'Îsâ, serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun diantara mereka dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya."

Ayat di atas memberikan perincian lebih lanjut ciri-ciri kepercayaan seorang *hanîf* itu. Pada ayat sebelumnya diberikan ciri negatifnya, yaitu bukan mengikuti agama Yahudi dan Nasrani saja, bukan pula para penyembah berhala. Sedangkan ayat selanjutnya menyajikan keterangan positif, yaitu "Yang beriman kepada Allah," sebagaimana yang diturunkan oleh Allah serta diajarkan oleh nabi-nabi lain, sejak Ibrâhîm hingga Mûsâ dan 'Îsâ. Sebagaimana diketahui, Mûsâ dianggap sebagai pendiri agama Yahudi, sedangkan 'Îsâ adalah penumbuh agama Nasrani. Bagi Islam, kesemuanya adalah orang-orang yang *hanîf* atau *muslim*, dan sebagai nabi, mereka mendapat wahyu dari dan mengajarkan kepercayaan kepada Allah. Dari ayat di atas dapat disimpulkan bahwa Islam juga mengakui nabi-nabi agama lain yang mengajarkan kepercayaan yang sama yaitu *tawhîd* kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa (lihat, "*Tawhîd*, dasar Kerukunan," dalam *Ibrâhîm*).

Ada tiga versi penafsiran yang berkaitan dengan soal di atas. Pertama, adalah keterangan dari Muhammad 'Alî yang mengatakan bahwa ayat di atas memberikan bukti "keinternasionalan agama Islam." Katanya selanjutnya: "Rukun Iman agama Islam bukan hanya menyuruh kaum Muslimin beriman kepada nabi-nabi bangsa Israel yang besar saja, melainkan ayat yang menerangkan beriman kepada apa yang diwahyukan kepada para nabi dari Tuhan mereka, membuat iman kaum Muslimin kepada para nabi menjadi begitu luas, seperti luasnya dunia." Keterangan kedua, diberikan oleh seorang ulama Modern Indonesia, yang dikenal juga sebagai salah seorang tokoh besar pejuang kemerdekaan, Haji Agus Salim, bahwa menurut kepercayaan kaum muslimin, agama-agama yang dibawa oleh para nabi terdahulu, khususnya yang disebutkan dalam al-Qur'ân, adalah agama Islam juga, karena intinya adalah "tunduk dan menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa." Ketiga, ada interpretasi yang mengatakan kepercayaan oleh bangsa apapun yang intinya cenderung kepada Tuhan Yang Maha Esa, adalah bersifat *hanîfah* dan karena itu orangnya disebut *hanîf*. Menurut Cyril Glasse, seorang sarjana Muslim Amerika, dalam *The Concise Encyclopedia of Islam*, pada zaman Jahiliyah, ada contoh orang *hanîf* atau *hunafâ'* (jamak

dari *ḫanîf*) yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa secara murni mengikuti tradisi Ibrâhîm-Ismâ'îl dan tidak mengikuti paganisme yaitu penyair besar, Ummayyah ibn Abî Salt dan Qûss ibn Sa'îdah, seorang orator. Agama Ibrâhîm itu disebut juga *ḫanîfîyah* atau *ḫanafîyah*.

Menurut Ibn Hisyâm, sejarawan Muslim penulis *Sîrah Muḫammad* (Biografi Muḫammad) itu, sebutan *ḫanîf*, sama dengan *muslim*, yang artinya "menyerah dan tunduk kepada Tuhan Yang Maha Esa," yang hampir sinonim (lihat, "*Islâm* dalam al-Qur'ân" dalam *Islâm*).

Kata *ḫanîf* disebut dalam al-Qur'ân sebanyak 14 kali dalam 9 surat. Menurut kronologi turunnya ayat, kata *ḫanîf* pertama-tama disebut dalam al-Qur'ân, s. Yûnus/10:105, yang berarti 9 surat *Makkîyah*, lebih persisnya, surat-surat yang diturunkan dalam periode empat tahun terakhir Nabi s.a.w., tinggal di Makkah. Soal ini perlu dikemukakan mengingat adanya analisa kaum orientalis yang mengatakan bahwa penyebutan istilah *ḫanîf* dalam al-Qur'ân yang dikaitkan dengan Ibrâhîm adalah merupakan reaksi terhadap kritik intelektual yang dilakukan para pemuka agama Yahudi dan Nasrani di Madinah.

Tantangan terhadap dakwah nabi memang jelas ada dan ketika mengetahui konsep nabi mengenai Tuhan Yang Maha Esa, maka mereka kira-kira mengatakan: Konsep Tuhan seperti itu sudah ada pada kami. Mengapa engkau tidak bergabung dengan kami saja? Situasi seperti itulah yang digambarkan dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:135. Memang, al-Baqarah sendiri adalah surat *Madânîyah* dan ayat itu menunjukkan bahwa dakwah nabi memang telah berhadapan dengan golongan yang mapan pada waktu itu di Madinah. Namun hal itu tidak berarti bahwa keterangan mengenai *ḫanîf* dan Nabi Ibrâhîm adalah merupakan reaksi terhadap kritik kaum Yahudi dan Nasrani.

Surat Yûnus yang *Makkîyah* itu menjelaskan dengan sendirinya hal yang bertentangan dengan kesimpulan dan pandangan kaum orientalis. Ini dapat dilihat dari segi kronologis, maupun sifat kalimatnya, seperti tampak dalam ayat 104, 105 yang berisikan kata *ḫanîf* yang pertama dalam al-Qur'ân, dan ayat 106:

قل ياأيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون اللّه و لكن أعبد اللّه الذي يتوفاكم و أمرت أن أكون من المؤمنين. و أن أقم وجهك للدين حنيفا و لا تكونن من المشركين. و لا تدع من دون اللّه ما لا ينفعك و لا يضرك فإن فعلت فإنك من الظالمين (يونس/١٠:١٠٤-١٠٦)

Katakanlah: 'Hai manusia, jika kamu ragu-ragu tentang agama-Ku, maka (ketahuilah) bahwa aku tidak menyembah yang kamu sembah, selain Allah, tetapi aku menyembah Allah yang akan mematikanmu dan aku diperintah supaya aku termasuk orang-orang yang beriman." Dan (aku diperintah pula): "Hadapkanlah mukamu pada agama dengan tulus (*ḫanîf*) dan janganlah kamu termasuk orang-orang musyrik. Dan janganlah kamu menyembah apa-apa yang tidak memberi manfaat dan tidak (pula) memberikan mudlarat kepadamu selain Allah, sebab jika kamu berbuat demikian, sesungguhnya kamu termasuk orang-orang yang zalim.

Dalam surat-surat *Makkîyah*, pada umumnya, seruan al-Qur'ân ditujukan kepada manusia seluruhnya dan bukan misalnya tertuju pada kaum yang sudah beriman atau pemeluk agama lain, khususnya Yahudi dan Nasrani. Ayat 105 di muka menyeru kepada manusia. Dalam ayat selanjutnya, kata *ḫanîf* dipertentangkan dengan kata *musyrik*. Jadi yang dituju adalah kaum politeis Makkah. Pada ayat 106 dikatakan bahwa alternatif terhadap *ḫanîf* adalah *zhâlim* (lihat, "*Zhâlim* dalam al-Qur'ân," dalam *Zhâlim*). Artinya, menyembah berhala berarti merendahkan derajat manusia sendiri. Betapa tidak, karena manusia "*menyembah sesuatu yang tidak bisa memberi manfaat dan mudlarat.*" Pada ayat 100, dikatakan: "*dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnya,*" sebagaimana halnya kaum penyembah berhala.

Kata *ḫanîf* kedua dalam kronologi surat-surat adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân, s. al-'An'âm/6:79 yang berbunyi:

إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا
و ما أنا من المشركين (الأنعام/٦:٧٩)

Sesungguhnya aku menghadapkan wajah dengan lurus (*ḫanîf*) kepada Dzat yang menciptakan langit dan bumi dan aku bukanlah termasuk golongan orang yang musyrik (menyekutukan-Nya).

Ayat di atas merupakan kesimpulan dari perjalanan pikir dan dzikir yang dilakukan oleh Ibrâhîm tatkala ia mencari Tuhannya dengan mengamati bintang-bintang yang bertaburan di langit (ayat 76), bulan (ayat 77), dan matahari (ayat 78) yang terbit secara bergantian, tetapi semuanya lalu tenggelam bergantian pula. Ia kemudian menarik kesimpulan bahwa itu semua bukan Tuhan, Tuhan yang sebenarnya adalah Dzat yang menciptakan langit dan bumi. Ayat 75 menjelaskan bahwa Allah telah "*memperlihatkan kepada Ibrâhîm tanda-tanda dari sistem langit dan bumi, agar ia menjadi orang yang yakin.*" Kesimpulan yang diambil oleh Ibrâhîm tersebut berlawanan dengan keyakinan kaum Shabi'ah pada masa ia hidup yang menyembah bintang, bulan, dan matahari. Ibrâhîm adalah seorang yang *ḫanîf* (lihat, "Nabi Ibrâhîm," dalam *Nabî*).

Di situ al-Qur'ân bercerita tentang perjalanan rohani Ibrâhîm. Tetapi sekali lagi, hal itu tidak ada kaitannya dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani, karena ayat ini pun turun di Makkah, ketika nabi dan kaum Muslim belum mengalami pertemuan dengan kaum Nasrani maupun Yahudi. dalam al-Qur'ân, s. al-'An'âm ini juga pada ayat 161, al-Qur'ân bercerita tentang Ibrâhîm, sebagai rujukan tentang jenis kepercayaan yang dibawa oleh Nabi s.a.w. seperti diutarakan dalam ayat 161-163:

قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين. قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه رب العالمين. لا شريك له و بذلك أمرت و أنا أول المسلمين

(الأنعام/٦:١٦١-١٦٣)

Katakan (Muhammad): "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus (*shirâth al-Mustaqîm*), (yaitu) agama yang benar, agama Ibrâhîm yang lurus (*hanîf*) dan Ibrâhîm itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik. Katakanlah (Muhammad): "Sesungguhnya sembahyangku, ibadahku (pengabdianku), hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam.Tiada sekutu bagi-Nya, dan yang demikian itu doktrin yang diberikan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (*muslim*).

Ayat di atas memberikan gambaran yang lebih jelas tentang agama yang dibawa oleh Muhammad, Rasulullah, yaitu agama yang sama dengan yang dipeluk oleh Ibrâhîm. Di situ pula *hanîf* dipertentangkan dengan sikap *musyrik*.

Keterangan lain, yang menjelaskan antara kepercayaan yang dibawa oleh nabi dan agama Ibrâhîm dijelaskan dalam al-Qur'ân, s. al-Nahl /16:120-123, yang di dalamnya terselip keterangan mengenai *hanîf*:

إن إبراهيم كان أمة قانتا للّه حنيفا ولم يك من المشركين. شاكرا لأنعمه اجتباه و هداه إلى صراط مستقيم. و آتيناه فى الدنيا حسنة و إنه فى الآخرة لمن الصالحين. ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين (النحل/١٦:١٢٠-١٢٣)

Sesungguhnya Ibrâhîm adalah seorang pemimpin yang dapat dijadikan teladan (rujukan), karena sikapnya yang patuh kepada Allah, dan bersikap *ẖanîf* (berpegang kepada kebenaran dan tidak pernah meninggalkannya). Dan sekali-kali bukanlah ia termasuk orang-orang yang mempersekutukan-Nya.(Dan ia) adalah orang yang mensyukuri nikmat-nikmat yang diberikan oleh Allah kepadanya. Allah telah memilihkannya jalan dan menunjukkannya jalan yang lurus (*shirâth al-mustaqîm*). Dan kami telah menganugerahkan kepadanya kebaikan di dunia. Dan sesungguhnya dia di akhirat (akan berbahagia, karena di dunia ini ia) benar-benar termasuk di antara orang-orang yang saleh. Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muẖammad): "Ikutilah agama Ibrâhîm seorang yang *ẖanîf*." Dan bukanlah ia termasuk orang-orang yang menyekutukan Allah.

Sebagaimana dikatakan pada ayat 161 surat al-'An'âm, dalam al-Qur'ân, s. al-Naẖl ayat 121, salah satu tanda dari seorang *ẖanîf* itu adalah karena seseorang itu mengikuti jalan yang lurus. (*shirâth al-mustaqîm*). Tanda lain dari seorang yang *ẖanîf* adalah sikap dan cara hidup yang saleh, yaitu hidup yang harmonis dengan lingkungannya.

Surat terakhir yang secara kronologis tergolong dalam surat *Makkîyah* dan mengandung kata *ẖanîf* adalah surat al-Rûm/30:30. Dalam ayat ini terdapat keterangan baru mengenai istilah *ẖanîf*, yaitu:

فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون (الروم/ ٣٠:٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus (*ẖanîf*) kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah itu. Itulah agama yang kuat dasarnya, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Dalam ayat ini, *ẖanîf* mengandung arti cenderung kepada agama Allah yang merupakan sikap yang sesuai dengan fitrah manusia. Di sini dikaitkan pula bahwa beragama, yaitu beragama yang *ẖanîf* adalah merupakan kecenderungan dasar manusia.

Demikian pula kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Agama yang sesuai dengan fitrah manusia adalah Islam. Islam adalah agama yang kokoh dasarnya, karena sesuai dengan fitrah manusia itu. Ini adalah sesuai dengan *statement* al-Qur'ân yang dapat dijadikan hipotesa bagi mereka yang sedang mencari kebenaran. Hal ini bisa dijadikan sasaran penelitian, apakah percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa itu merupakan kecenderungan manusia yang universal? (lihat, "Teori Evolusi," dalam *Fithrah*).

Ayat 135 surat al-Baqarah adalah ayat pertama yang mengandung istilah *ḥanîf* di antara surat-surat *Madânîyah* yang menyebut kata tersebut. Pada waktu itu, dakwah Islam memang telah menghadapi pergaulan dengan agama-agama besar lain, terutama Yahudi dan Nasrani. Dan agaknya, ayat tersebut memang merupakan sahutan (*response*) terhadap golongan Yahudi dan Nasrani yang merasa bahwa kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu sudah terdapat dalam ajaran kedua agama besar tersebut. Padahal dalam kenyataan yang hidup di kalangan masyarakat Arab pada waktu itu, terdapat orang-orang yang percaya hanya kepada Allah dan tidak menyembah berhala, tetapi mereka bukanlah termasuk dalam agama Yahudi maupun Nasrani. Mereka adalah kaum *ḥunafâ'* yang mengikuti ajaran Ibrâhîm (lihat, "Ibrâhîm, Bapak Monoteisme," dalam *Ibrâhîm*).

Ajakan kepada Agama *Tawḥîd*

Agaknya, ketika ayat-ayat al-Qur'ân merujuk kepada sejarah Ibrâhîm yang membawa kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, kaum Yahudi dan Nasrani melakukan klaim bahwa Ibrâhîm adalah penganut agama mereka masing-masing. Yang Yahudi mengatakan bahwa Ibrâhîm adalah penganut agama Yahudi, sedangkan yang Nasrani juga mengatakan hal yang serupa. Memang benar bahwa riwayat Ibrâhîm terdapat dalam *Tawrât* dan *Injîl* (menurut versi al-Qur'ân) atau dalam Kitab Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru. Tetapi itu tidak berarti bahwa Ibrâhîm dapat digolongkan ke dalam salah satu agama tersebut. Ayat 65 dan 66 surat Âlû 'Imrân mengatakan:

ياأهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم و ما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون. ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم و أنتم لاتعلمون (آل عمران/٣:٦٥-٦٦)

Hai ahli kitab, mengapa kamu berbantah-bantahan tentang perihal Ibrâhîm, padahal Taurat dan Injil tidak diturunkan melainkan sesudah Ibrâhîm. Apakah kamu tidak berpikir? Beginilah kamu, kamu ini sepantasnya bantah-membantah tentang hal yang kamu ketahui, maka mengapa kamu ini bantah membantah tentang suatu masalah yang kamu tidak memiliki ilmu tentang hal itu? Allah mengetahui sedangkan kamu tidak mengetahui.

Agaknya, pada waktu itu memang terjadi perdebatan di antara kaum Nasrani dan Yahudi sendiri, sambil satu sama lain memasukkan Nabi Ibrâhîm ke dalam golongan mereka. Dalam situasi seperti itu al-Qur'ân memberikan keterangan bahwa kitab Taurat yang diwahyukan melalui Nabi Mûsâ dan Injil melalui Nabi 'Îsâ itu, diturunkan sesudah Ibrâhîm. Dengan perkataan lain, Ibrâhîm hidup sebelum masa turunnya Taurat dan Injil (lihat bagan geneologi nabi-nabi yang disusun berdasarkan buku Perjanjian lama Genesis i, xi, xxv, oleh Sayyid Muzaffaruddin Nadwi dalam bukunya, *Sejarah Geografi Qur'ân* [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985]).

Dikatakan oleh al-Qur'ân bahwa kaum ahli kitab itu berdebat tanpa landasan ilmu pengetahuan (sejarah) yang kokoh. Kemudian, al-Qur'ân memberikan penjelasan tentang siapa itu Ibrâhîm dan bagaimana sesungguhnya kedudukannya. Menurut ayat 67, Ibrâhîm adalah seorang *hanîf* yaitu yang percaya dan menyerah kepada Tuhan Yang Maha Esa. Selanjutnya ayat berikutnya menjelaskan siapa sebenarnya yang paling dekat dengan Ibrâhîm:

ماكان إبراهيم يهوديا و لانصرانيا و لكن كان حنيفا مسلما و ما كان من المشركين. إن أولى الناس

بإبراهيم للذين اتبعوه و هذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين (آل عمران/٣:٦٧-٦٨)

Ibrâhîm bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nasrani, akan tetapi ia adalah seorang hanif, yaitu orang yang meyerahkan diri kepada Allah dan sekali-kali bukan termasuk orang-orang musyrik. Sesungguhnya, orang yang paling dekat dengan Ibrâhîm adalah orang (yang kini masih menjadi) pengikutnya dan Nabi ini (Muhammad) serta orang-orang yang percaya (kepada Muhammad). Dan Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman.

Di situ al-Qur'ân menganjurkan seluruh umat beragama pada waktu itu untuk kembali kepada agama yang paling murni dan paling sesuai dengan fitrah manusia, yaitu agama Ibrâhîm. Pada waktu itu pengikut Ibrâhîm yang murni memang telah ada, yaitu mereka yang menganut kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang dinyatakan oleh al-Qur'ân juga sebagai tergolong *hanîf*.

Situasi yang dihadapi Rasulullah pada masa-masa awal di Madînah itu merupakan suatu proses membentuk masyarakat baru. Masyarakat baru ini haruslah memiliki dasar-dasar filosofis bagi pembentukan masyarakat. Pada awal pembentukan masyarakat yang mengawali zaman baru perkembangan Islam ini, turun ayat yang harus disampaikan oleh Rasulullah s.a.w. kepada masyarakat, khususnya para pemeluk agama-agama besar pada waktu itu, seperti yang tercantum dalam ayat 64, surat Âlu 'Imrân/3, yang mengawali ayat-ayat yang telah dibahas terdahulu:

قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأننا مسلمون (آل عمران/٣:٦٤)

Katakanlah: "Hai para Ahli Kitab, marilah kita membentuk suatu kesepakatan (*kalimat-un sawâ'*) atau konsensus yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa kita tidak akan mengabdikan diri, kecuali

kepada Tuhan Yang Maha Esa dan kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan, selain Tuhan Yang Maha Esa. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri kepada Allah (*muslimûn*).

Ayat ini adalah sebuah seruan agar semua umat beragama kembali kepada agama yang murni, yaitu agama Ibrâhîm. Agama Yahudi dan Nasrani sebenarnya berasal dari Ibrâhîm juga. Tetapi di samping itu ada pula sekelompok orang yang tidak mau digolongkan kepada agama Yahudi dan Nasrani dan mereka menganut kepercayaan asli Ibrâhîm atau kaum *hunafâ'* yaitu penganut kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sebagian kaum *hunafâ'* itu adalah sekte-sekte kebatinan Kristen yang mempercayai 'Îsâ sebagai nabi dan bukan Tuhan seperti yang dipercayai golongan Nasrani pada waktu itu. Tetapi inti dari ayat itu adalah agar umat beragama bisa mencapai konsensus (*kalimah sawâ'*) mengenai sila Ketuhanan Yang Maha Esa menurut konsep tauhid murni, sesuai dengan ajaran Nabi Ibrâhîm (lihat, "Usaha mencari Titik Temu [*Kalimat al-Sawâ'*]," dalam *Islâm*). Dan kepada para penganut kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, al-Qur'ân memberikan penilaian, seperti yang tercantum dalam al-Qur'ân, s. al-Nisâ/4:125 yang berbunyi:

و من أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله و هو محسن
واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا
(النساء/٤:١٢٥)

Dan siapakah yang lebih baik agamanya selain dari mereka yang secara lurus menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dan kemudian diikuti dengan melakukan perbuatan yang baik, dan mereka itu mengikuti agama Ibrâhîm yang murni (*hanîf*)? Allah mengambil Ibrâhîm sebagai kesayangannya.

Ayat ini mengandung arti agar hendaknya para pemeluk agama pada waktu itu mempelajari kembali ajaran Ibrâhîm yang murni

yang pada intinya adalah kepercayaan kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa.

Hal itu tidak berarti bahwa al-Qur'ân menganjurkan agar masyarakat kembali kepada syari'at Ibrâhîm yang hidup sekitar 30 abad sebelum Hijrah itu. Missi yang dibawa Rasulullah s.a.w. adalah menegakkan masyarakat baru berdasarkan kepercayaan *tawhîd* atau pengesaan Tuhan sebagaimana diajarkan oleh Nabi Ibrâhîm dan nabi-nabi lainnya. Tujuan yang lebih luas dari seruan kembali kepada *Tawhîd* itu tercantum dalam surat al-Bayyinah, khususnya ayat 5, yang dalam hal ini berkaitan dengan makna *hanîf*:

و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء

ويقيم الصلاة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمة

(البيّنة/٩٨:٥)

Dan mereka tidak disuruh selain untuk mengabdi (hanya) kepada Allah (saja), dengan ikhlas dan patuh kepada-Nya, dengan lurus (*hanîf*), dan supaya menegakkan shalat dan membayar zakat (untuk membersihkan harta benda), dan itulah agama yang kuat dasar-dasarnya.

Selain condong kepada Allah, sebagai suatu kecenderungan yang benar, *hanîf* dalam ayat tersebut dikaitkan juga dengan konsekuensi tindakannya: yang pertama berdimensi horisontal, yaitu dengan membersihkan pendapatan dan kekayaan untuk kepentingan sesama manusia, sebagai perwujudan dari solidaritas sosial (lihat, "Tawhîd dan Demokratisasi Ekonomi," dalam *Rizq*).

Ibrâhîm, Bapak Monoteisme

Bagi mereka yang mengenal Amir Hamzah yang dijuluki Raja Penyair Pujangga Baru itu, mendengar riwayat Nabi Ibrâhîm a.s. pastilah mengingatkan kita pada salah satu sajaknya yang terbaik yang berjudul "Hanya Satu." Sajak itu terdiri dari

dua bagian: Bagian pertama terdiri dari empat bait, menceritakan kisah Nabi Nûḫ yang selamat dari bencana banjir besar yang menimpa kaumnya yang durhaka; Bagian kedua, terdiri dari tiga bait yang bercerita tentang Nabi Ibrâhîm dan Nabi Mûsâ. Ia melukiskan renungan sejarahnya sebagai berikut:

Bersemayam sempana di jembala gembala
Duriat jelita bapakku Ibrâhîm
Keturunan intan dua cahaya
Pancaran bunda berlainan putra

Kini kami bertikai pangkai
Di antara dua, mana mutiara
Jauhari ahli lalai menilai
Lengah langsung melewat abad
Aduh kekasihku

Padaku semua tiada berguna
Hanya satu kutunggu hasrat
Merasa dikau dekat rapat
Serupa Mûsâ di Puncak Tursina

Sutan Takdir Alisyahbana, dalam bukunya, *Puisi Baru*, memberikan sebuah catatan kaki untuk menjelaskan maksud penyair. Dikatakannya:

> Bahagian kedua menyatakan rahmat Tuhan kepada Nabi Ibrâhîm serta dua putranya, Isḫâq dan Ismâ'îl. Keturunan Isḫâq memberikan kepada dunia agama Nasrani, keturunan Ismâ'îl agama Islam. Sekarang kedua golongan itu berselisih, masing-masing mengatakan agamanya yang benar. Tetapi bagi si Penyair, perselisihan itu tidak berguna. Yang diingininya hanyalah merasa bahagia dekat dengan Tuhan, seperti Nabi Mûsâ dahulu di puncak Tursina.

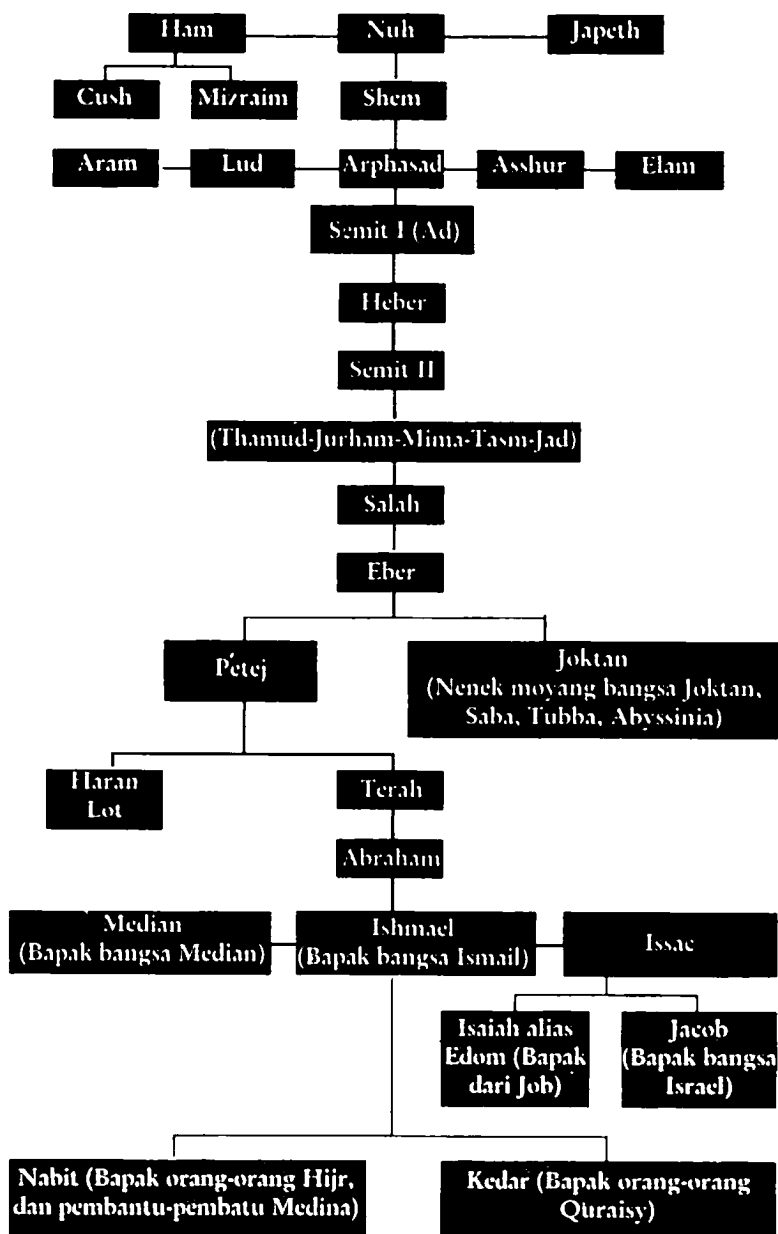
Takdir juga menambahkan catatan kakinya dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan "Pancaran putra berlainan bunda" itu adalah Isḫâq putra Sarah dan Ismâ'îl putra Hajar. Memang benar bahwa Ibrâhîm memiliki dua putra yang menurunkan para nabi. Tetapi sebenarnya keturunan Ibrâhîm dari dua putra itu telah melahirkan tiga agama besar: Yahudi, Nasrani dan Islam. Dewasa ini, kalau melihat tradisi yang masih hidup,

persamaan-persamaan yang menyangkut akidah maupun syari'ah lebih banyak terdapat di antara agama Yahudi dan Islam, dari pada antara Kristen dan Yahudi. Tetapi perselisihan yang terjadi di antara penganutnya lebih banyak terjadi antara Yahudi dan Islam, daripada antara Islam dan Nasrani, sebagai akibat gerakan Zionisme.

Apabila dilihat dari segi akidahnya yang pokok, maka monoteisme yang keras masih dapat dipelihara dalam agama Yahudi dan Islam, walaupun kaum Yahudi, sebagai ras, barangkali banyak yang telah meninggalkan agamanya, menjadi ateis atau agnostik. Perbedaan lebih tampak di antara kedua agama itu dengan agama Kristen, karena yang belakangan ini mengembangkan konsep Trinitas. Sungguhpun demikian, ketiga agama itu masih dianggap sebagai agama monoteis, walaupun Paul Radin, umpamanya beranggapan bahwa yang lebih "murni" monoteismenya adalah Yahudi dan Islam.

Dalam sajak di atas, Amir Hamzah mengetengahkan "tikai pangkai." hanya antara pengikut Kristen dan Islam. Sebenarnya ketidakakuran itu terjadi secara segi tiga. Ini bisa dipahami karena pertentangan Yahudi-Islam itu tidak terjadi di Indonesia, melainkan terutama di Timur Tengah, sehingga tidak begitu dirasakan oleh penyairnya. Hal yang menarik adalah sikap penyair sendiri yang tidak menggubris peristiwa ramai-ramai itu. Ia merindukan kerukunan hidup beragama, karena asal-usul kedua agama adalah sama, yaitu agama Ibrâhîm. Tetapi kalau kerinduannya itu tidak tercapai secara kolektif, setidak-tidaknya, ia ingin mencapai kedamaian itu secara pribadi, dalam dirinya, bagaikan Mûsâ di puncak Tursina. Sikap Amir Hamzah ini dapat disebut dengan sikap orang *hanîf*, karena ia ingin mencari yang asli, yang murni, yaitu hubungan antara manusia dan Tuhannya.

Dengan mengutip Amir Hamzah itu, kita beroleh pengertian bahwa Nabi Ibrâhîm dianggap sebagai bapak monoteisme. Di sini timbul pertanyaan di antara pembaca al-Qur'ân: mengapa Ibrâhîm dan bukannya nabi yang tertua, misalnya Nabi Idris? Dalam al-Qur'ân memang dikatakan bahwa semua nabi itu, seperti Âdam, Idris, Hûd, Shâlih, Ibrâhîm, Yahyâ, Sulaymân, hingga 'Îsâ as. percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa secara

Silsilah Tokoh-tokoh dalam Qur'ân (menurut Perjanjian Lama)

murni, tanpa dicampuri dengan kepercayaan kepada dewa-dewa atau berhala. Mereka percaya kepada Tuhan sang Pencipta. Dan kalau kita melihat kapan mereka hidup, maka Ibrâhîm punya pendahulu. tetapi mengapa justru Ibrâhîm yang disebut sebagai pembangun monoteisme?

Kalau dilihat sejarahnya, ada beberapa ciri keistimewaan Ibrâhîm dari yang lain. Pertama, Ibrâhîm memperoleh pengertian tentang Tuhan Yang Maha Esa melalui suatu proses perjuangan berpikir sejak muda dengan cara observasi dan penarikan kesimpulan dari pengamatannya tentang gejala alam dan kehidupan yang dilihatnya, sehingga ia mampu memberikan argumen-argumen yang kemudian diungkapkan oleh kitab-kitab suci sesudahnya. Kedua, Ibrâhîm menyebarkan dan memperjuangkan keyakinannya itu kepada berbagai bangsa dalam pengembaraannya yang sangat luas dari Timur ke Utara, Barat, Selatan, dan di tengah-tengah berbagai penjuru itu. Ketiga, Ia adalah orang yang teruji dengan berbagai perintah dan larangan dari Allah, dan karena itu ia dipilih sebagai pemimpin umat manusia, seperti yang dikatakan dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:124, dan lebih dari itu ia bercita-cita bahwa ajaran yang disampaikannya itu akan diteruskan oleh anak-anak dan keturunannya, untuk itu ia berdoa kepada Allah agar dikabulkan cita-citanya. Allah memang mengabulkan doa Ibrâhîm, dengan catatan "Janjiku (ini) tidak mengenai orang-orang yang zalim." Dan memang, banyak anak turunan Nabi Ibrâhîm menjadi pemimpin umat dan nabi-nabi (lihat, "Doa Masa Depan *Ibrâhîm*," dalam *Ibrâhîm*).

Keturunan Nabi Ibrâhîm itulah yang melahirkan tiga agama monoteis dunia yang dikenal manusia. Sudah tentu, Ibrâhîm bukan satu-satunya *ḥanîf* karena di berbagai tempat di dunia ini orang menemukan juga Tuhan Yang Maha Esa. Seperti dikatakan oleh Paul Radin, masyarakat primitif juga memiliki pemikir-pemikir atau filsuf-filsuf dan mereka mengenal apa yang kita mengerti sebagai Tuhan. Sungguhpun demikian kepercayaan-kepercayaan itu tidak ada yang berkembang menjadi sebuah agama dunia yang bercorak monoteis. Dunia sekarang hanya mengenal tiga agama besar yang secara jelas mengemukakan konsep Ketuhanan Yang Maha Esa. Dan konsep-konsep itu

berasal dari ajaran Nabi Ibrâhîm. Ramalan yang dikatakan dalam al-Qur'ân, bahwa Ibrâhîm akan menjadi pemimpin umat manusia menjadi kenyataan. Hingga saat ini, hanya Ibrâhîmlah yang dianggap sebagai pendiri agama monoteis.

Asal-usul Agama

Pembahasan mengenai konsep *hanîf* bisa menumbuhkan teori dan hipotesis di sekitar asal-usul agama. Masalah ini tidak hanya menjadi perhatian ahli teologi, tetapi juga kalangan ilmu-ilmu sosial, terutama antropologi, psikologi, dan sosiologi, termasuk juga filsafat sejarah dan perbandingan agama. Kita mengenal umpamanya teori E.B. Tylor, J.G. Frazer, R.R. Marett, B. Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown, atau R.H. Lewis dari kalangan antropologi; Emile Durkheim dari kalangan sosiologi; Sigmund Freud, C.G. Jung dan Erich Fromm dari psikologi; William James dari lingkungan filsafat; juga Nathan Soderblom dan Rudolf Otto dari kalangan ilmu sejarah dan perbandingan agama.

Posisi teori atau hipotesis di sekitar konsep *hanîf* adalah, bahwa kepercayan kepada Tuhan Yang Maha Esa merupakan kecenderungan dasar dari fitrah manusia, tanpa melihat apakah manusia itu hidup di zaman dulu, sekarang, atau di masa datang, dan juga tanpa memandang tempat. Posisi ini mendapat tantangan dari hasil spekulasi filsafat dan penemuan empiris ilmu pengetahuan, dengan beberapa penyataan. Pertama, apakah benar bahwa kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu bukan hanya gejala spesifik dari lingkungan sosial-geografis tertentu, misalnya dari kawasaan Timur Tengah yang dikembangkan para nabi bangsa Semit, tetapi juga gejala masyarakat di berbagai tempat di dunia? Kedua, apakah bisa dibuktikan, bahwa kepercayaan monoteis itu terdapat di kalangan masyarakat sederhana (primitif) dan bukan hanya terdapat di kalangan masyarakat lebih maju? Ketiga, apakah monoteisme bukan hanya gejala sementara dalam periode perkembangan peradaban atau kebudayaan tertentu; apakah ia akan lenyap dengan sendirinya dalam masyarakat yang lebih maju?

Dari hasil penelitian antropologi, muncul satu teori bahwa Kepercayan Kepada Tuhan Yang Maha Esa adalah bentuk agama tertua, seperti yang ditemukan oleh Andrew Lang di kalangan penduduk asli Australia. Mereka itu tidak memuja roh atau dewa-dewa, melainkan percaya kepada Tuhan sebagai Wujud Tertinggi. Penemuan empiris ini didukung oleh penemuan P. Wilhelm Schmidt SVD yang berkesimpulan bahwa, pada semua bangsa dan suku bangsa yang masih sederhana di manapun dapat ditemukan kepercayaan kepada Tuhan, sebagai Wujud Tertinggi, sehingga dapat diambil kesimpulan bahwa monoteisme adalah bentuk agama tertua dan bersifat universal. Paul Radin juga menemukan adanya kecenderungan (*ḫanîf*) monoteistis pada suku-suku bangsa primitif di Australia, Amerika dan Indonesia. Mereka itu pada dasarnya membantah pandangan yang "meremehkan" kepercayaan suku-suku primitif yang selalu diasosiasikan dengan kepercayaan animisme dan dinamisme saja.

Sungguhpun demikian, hingga sekarang, masih cukup valid untuk melihat dan membahas teori yang mengatakan bahwa monoteisme bukanlah suatu gejala yang tetap ada pada manusia di sepanjang zaman. Pandangan yang merupakan tantangan terhadap konsep *ḫanîf* ini berasal dari August Comte yang mengatakan bahwa alam pikiran manusia itu berkembang dari tahap mistik ke metafisik dan kemudian akan memasuki tahap positif. Monoteisme adalah pola kepercayaan khas dalam tahap metafisik. Tetapi nanti, dengan meningkatkan kontrol manusia atas ilmu dan teknologi, maka kepercayaan kepada kekuatan supranatural, termasuk kepada Tuhan, akan lenyap dengan sendirinya.

Hasil penelitian para antropolog dan pemikiran teoretis para ahli sosiologi agaknya cukup memperkuat teori evolusi. Ini adalah berkat penemuan bentuk-bentuk kepercayaan suku primitif yang menimbulkan "teori animis" dari Taylor, "teori preanimis" dari Narett, "teori magis" oleh Frazer atau "teori atomis" dari Smith (lihat, "Teori Evolusi," dalam *Fithrah*). Sedangkan teori Emile Durkheim yang melihat timbulnya agama karena fungsi-fungsi kemasyarakatannya, lebih mengacu kepada perubahan-perubahan yang terjadi pada masa Revolusi Industri yang melihat peranan agama dari sudut pandangan yang pragmatis.

Tetapi hal ini ikut memperkuat dugaan, bahwa agama-agama monoteis bisa lenyap apabila fungsi-fungsi kemasyarakat-an itu tidak lagi dirasakan dan dibutuhkan.

Keterangan mengenai *hanîf* dalam al-Qur'ân, apabila didukung dengan penemuan-penemuan ilmu pengetahuan yang membuktikan telah adanya kepercayaan monoteis beribu-ribu tahun yang lampau, merupakan bantahan terhadap teori evolusi. Tetapi penemuan-penemuan antropologi yang mendasarkan diri pada teori evolusi bukannya tidak benar. Karena di dalam al-Qur'ân pun diakui adanya berbagai kepercayaan di kalangan manusia yang bukan bersifat monoteis. Bahkan terkesan bahwa gejala yang diutarakan dalam al-Qur'ân itu adalah gejala umum. Hanya saja di tengah-tengah kepercayaan umum yang bersifat musyrik itu terdapat juga manusia-manusia *hanîf*, dengan prototipe Nabi Ibrâhîm a.s. Dan kecenderungan untuk percaya secara *tawhîd* itu tidak hanya dimiliki oleh satu dua orang, tetapi oleh banyak orang sepanjang zaman. Penemuan Lang, Schmidt, dan Radin juga membuktikan adanya manusia-manusia *hanîf* di kalangan suku-suku primitif, dan berbagai tempat di dunia, bahkan dalam masyarakat manapun.

Konsep *hanîf* yang muncul dalam al-Qur'ân tersebut sebenarnya juga merupakan kritik terhadap sebagian kaum antropolog yang sangat meremehkan kemampuan suku-suku primitif dalam menemukan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa dan memperlakukan mereka tidak adil secara intelektual. Teori *hanîf* merupakan penolakan terhadap kesombongan sebagian ilmuwan maupun kaum politeis.

Nabi Ibrâhîm, dalam al-Qur'ân disebut sebanyak 69 kali dalam 24 surat (lihat, "*Ibrâhîm* dalam al-Qur'ân," dalam *Ibrâhîm*). Kalau kata ganti bentuk ketiga dihitung juga, maka frekuensi penyebutan itu akan lebih banyak lagi. Di antara surat-surat yang menyebut nama Ibrâhîm itu, 18 di antaranya turun di Makkah dan hanya 6 buah di Madînah. Ini antara lain merupakan bukti bahwa penyebutan nama Ibrâhîm sama sekali bukan merupakan reaksi terhadap dakwah Rasulullah atas agama Yahudi dan Nasrani, yang memang telah ada sebelumnya di Jazirah Arab.

Satu hal yang perlu dikatakan di sini: Orang-orang Arab yang kebanyakan suku-suku Badui atau kelompok-kelompok pengembara itu, hanya sedikit yang beragama Nasrani, apalagi Yahudi. Orang-orang suku Badui itu mempunyai agama atau tradisi keagamaan sendiri.

Tradisi keagaman orang-orang Arab ini adalah menyembah berhala. Tetapi walaupun mereka menyembah berhala, nama Allah, sebagai Tuhan dikenal juga. Hal ini agaknya disebabkan karena masih hidupnya tradisi Ibrâhîm. Kebanyakan mereka mencampur kepercayaan politeis dengan monoteis. Itulah sebabnya mereka disebut *musyrîk*, karena mereka menyekutukan Allah dengan tuhan-tuhan lain. Dalam teori antropologi, kepercayaan itu disebut "henoteisme" atau "monolatri." Tetapi di antara mereka, umumnya kalangan "terpelajar," terdapat orang-orang yang memiliki kepercayaan yang murni monoteis, yang percaya kepada "*millah Ibrâhîm.*" Istilah *millah* dibedakan atau bahkan kerap kali dipertentangkan dengan *al-dîn*. Yang pertama menunjuk kepada *credo*, kepercayaan, sekte atau komunitas keagamaan yang bersistem dan menjadi lembaga kegamaan yang tertentu dan jelas, sedangkan yang kedua menunjuk kepada agama yang terorganisasikan, seperti Yahudi, Nasrani, atau Islam (lihat, "Pengertian Dîn," dalam *Dîn*).

Islam yang dibawa Muhammad Rasulullah sebenarnya adalah menghidupkan dan mengembangkan *millah* Ibrâhîm tersebut. Kalau sifat Islam itu monoteis, mengapa tidak menghidupkan saja agama Yahudi atau Nasrani? Dari segi konsep ketuhanan, agama Yahudi memang sangat dekat, kalau tidak boleh dikatakan sama persis dengan Islam. Bahkan antara keduanya terdapat banyak kesamaan dalam hal syari'at, hanya saja larangan-larangan dalam agama ini, atas keputusan pemuka-pemuka agama lebih banyak. Tetapi agama Yahudi ini juga bersifat rasial, bahkan dapat disebut sebagai agama paling rasial di dunia. Agama ini bersifat eksklusif, dan hanya dimonopoli oleh suku-suku bangsa keturunan Israel atau anak cucu Ya'qûb saja. Mereka menganggap diri mereka sebagai bangsa kekasih Tuhan. Mereka tidak menginginkan kepercayaan mereka itu dianut juga oleh orang-orang lain. Sementara itu agama Nasrani, berbeda dengan

Yahudi, diperuntukkan bagi sekalian bangsa. Hanya saja konsep ketuhanan telah jauh menyimpang dari *millah* Ibrâhîm; terutama dengan dirumuskannya doktrin Trinitas. Jika dibandingkan antara *millah* Ibrâhîm dan dogma Kristiani, dengan jelas akan tampak perbedaannya. *Millah* Ibrâhîm, sebagaimana yang dianut sekelompok kecil bangsa Arab dari suku-suku Badui itu, bersifat sangat murni dalam segi konsep ketuhanannya. Tetapi *millah* Ibrâhîm, pada waktu itu dipeluk secara individual atau dalam kelompok-kelompok kecil yang merupakan minoritas di antara suku-suku bangsa Arab yang menyembah berhala. Padahal, Ibrâhîm sendiri bercita-cita agar kepercayaannya itu bisa tersebar. Kedatangan Islam menjadikan agama yang meneruskan tradisi Ibrâhîm itu sebagai rahmat bagi sekalian bangsa. "*Katakan: diwahyukan kepadaku, bahwa Tuhan Kamu itu adalah Tuhan Yang Maha Esa, maka hendaklah kamu berserah diri*" (al-Anbiyâ'/ 21:108). Konsep inilah yang ingin disebarkan kepada seluruh bangsa dan bukan hanya milik suatu golongan, suku atau bangsa tertentu. "*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian bangsa*" (al-Anbiyâ'/21:107). Dalam surat yang sama ayat 92 juga dikatakan: "*Sesungguhnya agama (tawhîd) ini adalah agama untuk kamu semua (wahai manusia), agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka mengabdilah hanya kepada-Ku*"

Ayat-ayat yang menyangkut Ibrâhîm tersebut, dalam konteks yang berbeda-beda dan tersebar dibanyak surat itu, bercerita tentang sifat *hanîf* yang dimiliki Ibrâhîm, berikut kesalehan dan ketaqwaannya. Riwayat perjalanan intelektual dan rohaninya tersebut, menjelaskan tentang sifat *hanîf* atau kecenderungannya kepada kebenaran itu, misi kenabiannya, cita-citanya yang tercermin dalam doa-doanya, riwayat anak cucunya yang mendapat anugerah wahyu dan kesalehan yang telah "menjadi pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk" kepada kaumnya, yang "mengerjakan kebajikan, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat" dan hanya mengabdi kepada Allah saja itu (lihat Q., s. al-Anbiyâ'/21:72-73), serta kaitannya dengan agama tauhid. Atas dasar itu maka timbullah perintah untuk menunaikan haji: "*dan berserulah kepada manusia untuk menunaikan haji*" (Q., s. al-

Ḥajj/22:27).

Ibadah haji adalah rukun Islam yang kelima. Sebagai rukun Islam yang pamungkas, maka ibadah haji berkaitan erat dengan rukun Islam yang pertama. Sebenarnya *manâsik* (tata cara) haji adalah berwujud "napak tilas" Nabi Ibrâhîm yang mengalami berbagai peristiwa bersama istrinya, Hajar, dan anaknya, Ismâ'îl. Ibadah haji ini pada dasarnya menyangkut tiga aspek. Pertama, merekonstruksi dan menghayati perjalanan rohani nabi Ibrâhîm sebagai seorang yang *ḥanîf* dan bapak monoteisme. Kedua, mengikuti teladan Nabi Ibrâhîm, yang atas perintah Tuhan, telah menghapus tradisi "pengorbanan manusia" dan menggantikannya dengan ibadah kurban untuk menyembelih binatang ternak bagi fakir miskin, sebagai lambang solidaritas sosial. Dan Ketiga, mewujudkan persaudaraan umat manusia sebagai manifestasi ajaran *tawḥîd* ketika orang-orang dari berbagai penjuru dan kebangsaan, bertamu ke Rumah Allah, Ka'bah.

Dari *Ḥanîf* ke *Ibrâhîm*

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *Ibrâhîm*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Ibrâhîm ini, diakui sebagai "Bapak Monoteisme." Sebagai nabi, posisinya sangat unik. Ia diakui sebagai "Bapak" (*patriarch*) dari tiga agama, yaitu: Yahudi, Kristiani dan Islam. Uniknya, ketiga agama samawi itu, sama-sama mengklaim paling dekat dengan kepercayaan Ibrâhîm. Jika *Injîl* memberikan predikat sebagai orang yang berbudi (*righteous*), al-Qur'ân menyebutnya sebagai seorang yang *ḥanîf*, yang tulus dan cenderung paling dekat dengan Kebenaran. Tetapi klaim bahwa Ibrâhîm itu seorang Yahudi atau seorang Nasrani, dianggap sebagai tidak punya dasar, sekalipun itu mengacu pada Perjanjian Lama (*Tawrât*) atau Perjanjian Baru (*Injîl*). Dalam mengatasi pertikaian klaim itu, al-Qur'ân justru menawarkan solusi yang simpatik yaitu pencarian "titik temu" (*kalimat-un sawâ'*) di antara ketiga agama itu, yaitu pada rumusan "agama Ibrâhîm yang meng-Esa-kan Tuhan."

إبراهيم

IBRÂHÎM

IBRÂHÎM adalah satu-satunya nabi, selain Muhammad, Rasulullah s.a.w. yang namanya disebut dalam shalat. Nama "Ibrâhîm" sendiri di dalam al-Qur'ân disebut sebanyak 69 kali dalam 24 surat. Frekuensi ini memang cukup banyak, tetapi ternyata nama Mûsâ lebih banyak lagi, disebut sebanyak 136 kali. Meski banyak disebut, tetapi nama Mûsâ—tidak sebagaimana nama Ibrâhîm—tidak disebut sebagai judul sebuah surat.

Ibrâhîm dalam al-Qur'ân

Nama Ibrâhîm pertama kali diperkenalkan oleh al-Qur'ân dalam s. al-A'lâ/87, satu di antara surat yang paling awal turun dalam periode Makkah. Surat itu pada pokoknya berisikan perintah untuk bertasbih, menyucikan nama-Nya:

سبح اسم ربك الأعلى. الذي خلق فسوّى. والذي قدر

فهدى. والذي أخرج المرعى. فجعله غثاء أحوى

(الأعلى/٨٧: ١-٥)

Yang paling luhur
Yang menciptakan dan menyempurnakan
dan Yang menentukan kadar
dan memberi petunjuk,
dan Yang menumbuhkan rerumputan,
lalu dijadikan-Nya rumput-rumput itu kering
kehitam-hitaman.

Dalam ayat di atas, Tuhan disebut sebagai *al-A'lâ*, Yang Paling Luhur, Yang paling Tinggi. Tetapi pada hakikatnya, Tuhan yang disebut di situ adalah *al-Rabb*, yakni "Tuhan yang mencipta dan menyempurnakan ciptaan-Nya," yang memberi kadar pada hidup dan yang mendidik. Dengan perkataan lain, yang menetapkan segala sesuatu dengan hukum-hukum-Nya. Hukum yang tampak dicontohkan pada rerumputan. Pada mulanya rumput itu, dengan kadar atau hukum-hukum alam yang ditetapkan-Nya, tumbuh, tetapi kemudian kering dan warnanya kehitam-hitaman. Tuhan memberi petunjuk kepada manusia tentang semua itu. Tuhan adalah Tuhan Yang Mendidik, mengajarkan sesuatu lewat alam semesta. Manusia harus bisa menarik pelajaran dari alam semesta yang dilihatnya.

Dan kemudian dikatakan dalam ayat itu, Allah membacakan ayat-ayat-Nya kepada Muhammad. Dan begitu ayat-ayat itu dibacakan, maka, Muhammad tidak akan lupa, kecuali jika Allah menghendakinya. Apa yang difirmankan Allah itu adalah sesuatu yang penting dan bermuatan dalam, kalau tidak, maka suatu kata-kata akan mudah dilupakan. Allah berjanji bahwa Ia akan memberi petunjuk kepada Muhammad jalan yang mudah, suatu jalan hidup, *way of life* atau *Tao*, kata orang Taois. Karena itu, Muhammad s.a.w. diperintahkan oleh Allah agar memberikan peringatan kepada manusia.

Surat itu antara lain juga mengatakan bahwa "beruntunglah orang-orang yang membersihkan dirinya." Tetapi orang-orang kafir lebih memilih kehidupan dunia, padahal kehidupan akhirat

itu lebih kekal. Menurut Mawlânâ Muhammad 'Alî dalam tafsirnya *The Holy Qur'ân*, "memahasucikan Tuhan" itu merupakan sarana peningkatan manusia ke derajat paling tinggi. Perlu diingat katanya, bahwa *dzikr* yang amat penting dalam shalat ialah *subhân-a rabbîy al-a'lâ*, yang diulang tiga kali dalam satu sujud dan diulangi lagi di setiap sujud dalam shalat yang terdiri dari 17 raka'at dalam sehari.

Akhirnya ayat itu ditutup dengan keterangan bahwa semua yang diwahyukan itu sebenarnya telah terdapat dalam lembaran-lembaran (*shuhuf*) Ibrâhîm dan Mûsâ. Di sini al-Qur'ân mulai menjelaskan bahwa lembaran-lembaran yang turun kepada Rasulullah Muhammad s.a.w. itu sebenarnya sama dengan lembaran-lembaran yang telah diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya, khususnya di sini Nabi Ibrâhîm dan Mûsâ, dua di antara nabi-nabi yang berperan besar dalam sejarah. Islam sebenarnya bukanlah agama baru.

Setelah itu Nabi Ibrâhîm disebut dalam al-Qur'ân, s. al-Najm, surat Bintang. Nama Ibrâhîm disebut dalam ayat yang ke-37. Penyebutan itu tidak akan bermakna jika dilepaskan dari konteks ayat-ayat sebelumnya. Dari ayat 33-37, bagian dari surat itu berbunyi:

أفرءيت الذي تولى. و أعطى قليلا و أكدى. أعنده علم

الغيب فهو يرى. أم لم ينبأ بما في صحف موسى.

و إبراهيم الذي وفى (النجم/٥٣:٣٣-٣٧)

Apakah engkau melihat orang yang berpaling? Yang memberi sedikit lalu tidak memberi lagi. Apakah ia mempunyai ilmu tentang yang ghaib sehingga ia dapat melihat? Atau apakah ia tidak diberi tahu tentang yang tertulis di lembaran-lembaran Mûsâ dan lembaran-lembaran Ibrâhîm yang selalu memenuhi janji?

Di sini sekali lagi, Allah menyebut nama Mûsâ dan Ibrâhîm. Bahwa apa yang diajarkan kepada Muhammad itu, adalah ajaran yang diberikan juga kepada Mûsâ dan Ibrâhîm, nabi-nabi sebelumnya.

Tentang lembaran-lembaran Mûsâ, al-Qur'ân menyebut nama suatu kitab suci, yaitu *Tawrât*. Tetapi tidak pernah disebut kitab suci Nabi Ibrâhîm. Apakah Nabi Ibrâhîm juga dianugerahi kitab? Kebanyakan tafsir al-Qur'ân tidak menjelaskan hal ini. Tetapi tafsirnya *The Holy Qur'ân*, khususnya tentang ayat 19 surat *al-A'lâ*, 'Abdullâh Yûsuf 'Alî menjelaskan:

> Tidak ada kitab Ibrâhîm yang sampai kepada kita. Tetapi kitab Perjanjian Lama mengakui bahwa Ibrâhîm adalah seorang nabi (Gen: XX, 7). Ada sebuah kitab dalam bahasa Yunani yang telah diterjemahkan oleh G.H. Box yang diberi judul *Perjanjian Ibrâhîm* (diterbitkan oleh The Society for the Promotion of Christian Knowledge, London, 1972). Agaknya buku itu adalah terjemahan Yunani dari aslinya yang berbahasa Ibrani. Teks Yunani itu barangkali ditulis dalam Abad ke-2 Kristiani di Mesir dan dalam bentuknya yang sekarang dapat dikembalikan ke orang-orang Nasrani. Barangkali Midrash Yahudi mengacu juga ke suatu Perjanjian Ibrâhîm.

Para ahli tafsir umumnya tidak mempertanyakan secara kritis apakah yang dimaksud dengan "*mushhaf* Ibrâhîm" itu. Apakah *mushhaf* itu semacam kitab *Tawrât*, *Zâbûr*, atau *Injîl* yang disebut dalam al-Qur'ân yang juga merupakan sebuah Kitab?

Makna yang tertangkap oleh para ahli Tafsir adalah, bahwa esensi ajaran yang diturunkan kepada Muhammad, Rasulullah s.a.w., adalah sama dan telah diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya. Karena itu agama yang dibawa Muhammad merupakan kesinambungan dengan agama-agama yang diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya (lihat, "*Islâm* dalam al-Qur'ân," dalam *Islâm*). Ada juga yang menafsirkan bahwa kedatangan Rasulullah, Muhammad s.a.w. seperti yang diisyaratkan dalam ayat tersebut, sudah tercantum dalam kitab-kitab sebelumnya.

Ibrâhîm, Manusia Pilihan

Ayat ke-3 yang turun menyebut nama Ibrâhîm terdapat pada al-Qur'ân, s. Shâd/38:45. Nama Ibrâhîm disebut bersama-sama dengan Ishâq dan Ya'qûb. Dikatakan tentang mereka itu: "*Dan sesungguhnya mereka adalah orang-orang pilihan* (al-Mushthafâ)

di sisi Kami yang terbaik" (Q., s. Shâd/38: 47). Dalam ayat-ayat berikutnya disebut juga nama Dzû al-kifl dan Ilyasa'. mereka adalah orang-orang yang diberi kualifikasi yang sama, yang terbaik (*al-akhyâr*)

Pada ayat 45 sendiri Ibrâhîm disebut sebagai berikut: *Dan ingatlah hamba-hamba Kami: Ibrâhîm, Ishâq dan Ya'qûb yang mempunyai perbuatan-perbuatan besar dan ilmu-ilmu yang tinggi.*

Tiga orang hamba Allah itu, yaitu Ibrâhîm, Ishâq dan Ya'qûb adalah pribadi-pribadi yang telah melakukan perbuatan-perbuatan besar dan memiliki ilmu-ilmu yang tinggi. Tidak disebut dalam al-Qur'ân, s. Shâd tersebut perbuatan-perbuatan besar apa yang mereka lakukan. Tetapi yang jelas, karena perbuatan besar mereka, dan ilmu-ilmu yang mereka miliki, mereka itu adalah orang-orang pilihan (*al-Mushthafâ*). Istilah *al-mushthafâ* berasal dari kata kerja *ishthafâ* yang artinya memilih. Dalam al-Qur'ân, istilah itu disebut sebanyak 8 kali. Dari kata inilah bisa ditelusuri siapa yang disebut sebagai orang-orang yang terpilih atau dipilih Tuhan dengan alasan-alasan dan tujuan-tujuan tertentu.

Ibrâhîm ternyata bukan satu-satunya orang yang terpilih. Pada al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:33, disebut juga bahwa "*Sesungguhnya Allah telah memilih Âdam, Nûh, keluarga Ibrâhîm dan Keluarga 'Imrân melebihi orang-orang lain.*" Di antara keluarga 'Imran, ada seorang perempuan yang juga menjadi manusia terpilih yakni Maryam. Dalam al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:42 dikatakan: "*Dan ingatlah ketika malaikat berkata: 'Hai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilih kamu, mensucikan kamu dan melebihkan kamu atas segala perempuan di dunia di masamu.*'"

Keterangan lain tentang keterpilihan dijelaskan dalam al-Qur'ân, s. al-A'râf/7:144 yang mengatakan:

قال ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالتي و

بكلامي فخذ ما آتيتك و كن من الشاكرين

(الأعراف/٧: ١٤٤)

Allah berfirman: "Hai Mûsâ, sesungguhnya Aku memilih (melebihkan) kamu dari manusia lain (di masamu) untuk membawa risalah-Ku dan

untuk berbicara dengan-Ku. Sebab itu berpegang teguhlah kepada apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur."

Sebagaimana telah disebut dalam ayat di muka, Mûsâ adalah seorang yang juga terpilih. Keterpilihannya bukan saja karena ia adalah seorang yang memiliki kelebihan ilmu tetapi juga karena kaitannya dengan tugas yang telah diberikan oleh Allah untuk memimpin umatnya.

Dari nama-nama yang disebut di atas, kita mengetahui bahwa orang yang terpilih itu bukan hanya para nabi. Agaknya ayat 59 surat al-Naml/27, diisyaratkan bahwa yang bisa menjadi manusia terpilih bukan hanya nabi:"*Katakanlah: 'Segala puji bagi Allah dan kesejahteraan atas hamba-hamba-Nya yang dipilih-Nya. Apakah Allah yang lebih baik, ataukah sesuatu yang mereka sekutukan dengan Dia?*" Dalam surat al-Baqarah/2: 247, yang bisa juga menjadi orang yang terpilih adalah raja Thâlût sebagaimana dijelaskan dalam ayat berikut:

و قال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا
أنى يكون له الملك علينا و نحن أحق بالملك منه و لم يؤت
سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم و زاده بسطة
فى العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع
عليم (البقرة/٢:٢٤٧)

Nabi mereka mengatakan kepada mereka "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thâlût menjadi rajamu." Mereka menjawab: "Bagaimana Thâlût memerintah kami, padahal kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan dari padanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?" Nabi mereka berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilihnya menjadi rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa." Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Luas pemberian-Nya, lagi Maha Mengetahui.

Dalam kasus Thâlût tersebut—salah seorang raja Banî Isrâ'îl—keterpilihannya disebabkan karena Thâlût adalah orang yang dianugerahi ilmu, sedangkan badannya pun perkasa pula, sehingga ia mampu menjadi panglima perang yang menaklukkan raja Jâlût. Dalam perang itu Dâwûd, yang kelak menjadi raja dan nabi, berhasil membunuh raksasa Goliath.

Keterangan tentang keterpilihan Ibrâhîm sendiri antara lain dijelaskan dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:130 dan ayat-ayat selanjutnya. Ayat-ayat tersebut turun karena, ketika Rasulullah s.a.w. berdakwah kepada kaum Nasrani dan Yahudi, mereka malahan menyuruh Rasulullah masuk saja ke agama Nasrani atau Yahudi. Dalam konteks inilah al-Qur'ân menampilkan tokoh Ibrâhîm dan menjelaskan apa sesungguhnya agama Ibrâhîm itu, yang juga menjadi acuan kaum Nasrani dan Yahudi. Mula-mula al-Qur'ân memperkenalkan siapa itu Ibrâhîm dengan menjelaskan keyakinannya:

و من يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه و لقد اصطفيناه فى الدنيا و إنه فى الآخرة لمن الصالحين

(البقرة/٢:١٣٠)

Dan siapakah yang meninggalkan agama Ibrâhîm selain orang-orang yang memperbodoh diri sendiri. Dan sesungguhnya Kami telah mensucikan (memilih) dia di dunia ini dan sesungguhnya di hari Kiamat nanti dia termasuk golongan orang yang baik (*shâlih*).

Ayat di atas agaknya berkaitan dengan dialog antara Rasulullah s.a.w. dengan kaum Nasrani dan Yahudi. Nabi memang mengatakan bahwa agama yang dibawanya, sesungguhnya sama dengan agama Ibrâhîm. Padahal kaum Nasrani dan Yahudi mengacu kepada agama Ibrâhîm. Masalahnya, apakah itu agama Ibrâhîm. Hal inilah yang dijelaskan oleh ayat 135 surat al-Baqarah yang mengungkapkan dialog itu:

و قالوا كونوا هودا أونصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم

حنيفا و ما كان من المشركين (البقرة/٢:١٣٥)

Dan mereka berkata: Jadilah kamu Yahudi atau Nasrani, kamu akan berada di jalan yang benar. Katakanlah: Tidak, (kami mengikuti) agama Ibrâhîm yang lurus dan ia bukan golongan orang yang menyekutukan Tuhan.

Jadi, ketika al-Qur'ân menyebut agama "Ibrâhîm" maka yang dimaksud adalah agama yang mengajarkan "tunduk kepada Tuhan seru sekalian alam" (Q., s. al-Baqarah/2:132). Ibrâhîm di situ disebut sebagai orang yang *hanîf*, yang lurus yang cenderung kepada jalan yang benar (lihat, "*Hanîf* dalam al-Qur'ân," dalam *Hanîf*). Ia adalah orang yang disucikan dan terpilih (*al-mushthafâ).* Kepada anak-anaknya, ia berpesan hal yang sama. Dan cucunya pun, Ya'qûb juga berpesan kepada anak-anaknya:

يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلاتموتن إلا و أنتم مسلمون (البقرة/٢:١٣٢)

Wahai anakku, sesungguhnya Allah telah memilih (*ishthafâ*) agama ini untuk kamu, maka janganlah kamu mati kecuali sebagai orang yang tunduk (*muslim*).

Ibrâhîm adalah manusia pilihan. Demikian pula agama Ibrâhîm, agama yang telah dipilih oleh Allah sebagai agama bagi anak cucu Ibrâhîm, keturunan Ismâ'îl, Ishâq, dan Ya'qûb. Agama yang dimaksud adalah agama yang mengajarkan penyerahan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Riwayat Ibrâhîm

Rumpun ayat-ayat awal yang turun mengenai Ibrâhîm terdapat dalam al-Qur'ân, s. Maryam dan surat al-Syu'arâ (Para Penyair). Dalam surat Maryam, nama Ibrâhîm disebut tiga kali, yaitu dalam ayat 41, 46, dan 58. Dalam ayat 41, nama Ibrâhîm disebut dalam kata-kata perkenalan tentang nabi itu:

واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا (مريم/١٩:٤١)

Dan ceritakanlah (hai Muhammad kepada mereka) kisah Ibrâhîm dalam Kitab ini. Sesungguhnya ia adalah seorang yang membenarkan (*shiddîq*) dan lagi seorang nabi.

Di sini Ibrâhîm diperkenalkan sebagai *al-shiddîq*, orang yang cepat mengenal dan mengakui kebenaran atau orang yang tulus. Memang seorang yang bisa mengakui kebenaran itu hanyalah orang yang tulus. Tanpa ketulusan orang sulit untuk mengakui suatu kebenaran. Karena itulah maka ia dipilih sebagai nabi pembawa risalah.

Ayat 46 surat Maryam itu juga mengatakan sesuatu tentang Ibrâhîm:

قال أراغب أنت عن آلهتي ياإبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا (مريم/١٩:٤٦)

Berkata bapaknya: "Tidak sukakah kamu kepada tuhan-tuhanku, hai Ibrâhîm? Jika kamu tidak menghentikan (ucapanmu), maka niscaya kamu akan kurajam dan tinggalkanlah aku buat waktu yang lama."

Agaknya Ibrâhîm diceritakan sebagai anak yang lagi bersilang pendapat dengan ayahnya. Dari kata-kata ayahnya tampak bahwa Ibrâhîm tidak suka pada tuhan-tuhan ayahnya. Ayahnya mengancam, jika Ibrâhîm tidak menghentikan ucapannya itu maka ia akan merajam anaknya itu serta mengusirnya jauh-jauh.

Apa ucapan Ibrâhîm sehingga membuat ayahnya berang? Ayat 42 menjelaskan bahwa Ibrâhîm berkata kepada bapaknya sebagai berikut:

إذ قال لأبيه ياأبت لما تعبد ما لايسمع ولايبصر و لايغني عنك شيئا. ياأبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا. ياأبت لاتعبد الشيطان إنّ

الشيطان كان للرحمن عصيا. ياأبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا (مريم/١٩: ٤٢-٤٥)

Wahai bapakku, mengapa engkau menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak mampu menolong engkau sedikitpun. Wahai bapakku, telah datang kepadaku sebahagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepada engkau jalan yang lurus. Wahai bapakku, janganlah engkau menyembah setan. Sesungguhnya setan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah. Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir kalau-kalau Tuhan Yang Maha Pemurah akan mendatangkan siksaan, sehingga engkau jadi kawan setan.

Itulah gambaran Ibrâhîm sebagai seorang yang *shiddîq*. Dengan ilmunya ia mengenal kesalahan yang dilakukan oleh ayahnya, yaitu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat, dan tidak mampu menolong. Menurut berbagai cerita, ayah Ibrâhîm yang bernama Terah, menurut tradisi Yahudi atau Âzar menurut al-Qur'ân (Q., s. al-An'âm/6:74), adalah pembuat dan penyembah berhala yang berwujud patung-patung (Muhammad 'Alî masih mempersoalkan apakah Âzar itu ayah, kakek, paman, salah seorang tetua atau nenek moyangnya).

Penyembahan patung adalah suatu kenyataan masyarakat hingga sekarang. Dan merupakan kenyataan pada masa Ibrâhîm hidup (Q., s. al-An'âm/6:74), di kala mudanya di Ur, Iraq Selatan sekarang. Menurut Ibrâhîm, berhala yang disembah orang kala itu tidak bisa mendengar doa seseorang, dan tidak pula bisa melihat orang yang menyembahnya, sehingga sebenarnya berhala itu tidak mengetahui mengapa seseorang itu berdoa. Karenanya berhala itu tidak menolong sedikitpun jua, jika seseorang berdoa minta sesuatu. Berhala tidak bisa memberi manfaat ataupun *mudlarrât* (Q., s. al-Syu'arâ/26: 72-73) Agaknya keterangan inilah yang membuat ayahnya marah besar sehingga mengancam dan mengusirnya.

Tetapi Ibrâhîm membalasnya dengan cara yang baik sebagai layaknya seorang anak yang mengetahui kesalahan ayahnya, katanya:

قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا
(مريم/١٩:٤٧)

Ibrâhîm berkata: Damai atas engkau! Engkau akan kumohonkan ampun kepada Tuhanku. Sesungguhnya Dia senantiasa baik kepadaku.

Sekalipun perlakuan ayahnya kasar, namun Ibrâhîm justru mengucapkan kata-kata damai kepada ayahnya, bahkan mendoakan ayahnya itu agar dosanya diampuni.

Ibrâhîm juga diceritakan sebagai penentang penyembahan benda-benda langit. Bangsa Shâbi'ah dikenal sebagai penyembah berhala. Tuhan memperlihatkan kepada Ibrâhîm "kerajaan langit dan bumi," yaitu bekerjanya hukum-hukum alam (Q., s. al-An'âm/6:76-78), agar ia menjadi orang yang benar-benar yakin. Ketika ia melihat bintang, berucaplah ia "Inikah Tuhanku?" Tetapi bintang itu terbenam dan iapun berkata: "Aku tidak suka kepada benda yang terbenam." Kemudian ia melihat bulan. Tetapi bulan juga terbenam. Demikian pula halnya matahari, ia terbit di waktu pagi dan tenggelam di malam hari. Ketika ia melihat matahari tenggelam, iapun berkata pada kaumnya: *Wahai kaumku, sesungguhnya aku ini terbebas dari apa yang kamu sekutukan*" (Q., s. al-An'âm/6:77-78). Maka iapun mengambil sikap seperti yang tercantum dalam Q., s. al-An'âm/6:79,

إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا
و ما أنا من المشركين (الأنعام/٦:٧٩)

Sesungguhnya aku menghadapkan wajahku, dengan lurus kepada Dzat yang menciptakan langit dan bumi, dan aku bukanlah golongan orang-orang yang musyrik.

Kata-kata Ibrâhîm ini merupakan bagian utama dalam doa *iftitâḥ* di waktu shalat.

Selanjutnya tidak ada cerita yang mendetail mengenai riwayat Ibrâhîm. Hanya disebut secara singkat bahwa Ibrâhîm akhirnya menyingkir dari ayahnya dan masyarakatnya. Cerita yang lebih

detail mengenai Ibrâhîm dan ayahnya serta patung-patungnya diceritakan oleh al-Qur'ân, s. al-Anbiyâ/21: 51-73. Pada ayat 59 umpamanya dikatakan bahwa masyarakat pada waktu itu sangat marah terhadap pemikiran anak muda Ibrâhîm. *"Kami dengar ada seorang anak muda yang mencela berhala-berhala ini yang bernama Ibrâhîm"* (Q., s. al-Anbiyâ/21:60). Ibrâhîm tidak hanya mencela, melainkan juga merusak patung-patung dengan kapak dan menggantungkan kapak itu pada patung yang terbesar. Ketika orang-orang menanyakan kejadian itu Ibrâhîm menjawab: "Sebenarnya patung yang terbesar itulah yang melakukannya, maka tanyakanlah kepada berhala itu jika mereka bisa bicara."

Jawaban itu membuat orang-orang marah dan merekapun memutuskan untuk menghukum Ibrâhîm dengan memasukkannya ke dalam api. Tetapi Tuhan berfirman, sebagaimana dikatakan dalam ayat 69: *"Hai api menjadi dingin dan damailah bagi Ibrâhîm."* Ayat di atas umumnya ditafsirkan bahwa masyarakat pada waktu itu menghukum Ibrâhîm dengan hukum bakar. Tetapi apa yang membakar Ibrâhîm ternyata tidak mempan. Mengenai hal ini Muhammad 'Alî dalam tafsirnya, berdasarkan kitab *Bahr al-Muhîth* mengatakan bahwa masyarakat memang memutuskan untuk membakar Ibrâhîm, tetapi Allah menyelamatkannya. Penyelamatan ini terjadi ketika ia berhasil melarikan diri ke luar negerinya.

Menurut *Injîl*, demikian keterangan lebih lanjut dalam tafsir *The Holy Qur'ân*, Ibrâhîm pernah berperang melawan raja Elam, Chedorlaomer, dan sekutu-sekutunya dan ia mendapat kemenangan. Kitab-kitab Yahudi malahan mempunyai daftar raja-raja yang ditaklukkan Ibrâhîm.

Dalam buku *Ensiklopedi Islam Indonesia* yang diedit oleh Harun Nasution (1992) dikatakan secara singkat bahwa menurut tradisi Israiliyat, Ibrâhîm, bersama dengan keluarganya, yaitu istrinya Sarah, keponakannya Lûth dan ayahnya Terah, berhijrah dari Ur ke Harran, Siria Utara. Setelah ayahnya meninggal maka Ibrâhîm dan keluarganya berpindah lagi ke Kana'ân, pada saat mana ia sudah berusia 75 tahun. Lûth yang juga diangkat sebagai nabi, memiliki riwayat sendiri dengan bangsa Sodom.

Pernah juga Ibrâhîm dan keluarganya, untuk sementara me-

nyingkir ke Mesir karena Kana'ân dilanda kelaparan. Ketika itu Lûth, keponakannya ikut juga ke Mesir. Tetapi kembali ke Sodom, sekitar Ordon, Yordan sekarang. Di situlah Lûth memperoleh misi menghadapi persoalan besar yang dihadapi oleh bangsa itu, yaitu kebiasaan homoseksual. Persoalan homoseks itu kini menghangat lagi di zaman modern. Tokoh Lûth adalah lambang perjuangan memberantas penyakit sosial yang dahsyat itu. Lûth tentu saja berusaha menyadarkan kaumnya untuk mengubah adat yang buruk itu. Tetapi seruannya tidak didengar kaumnya, bahkan Lûth menerima ancaman.

Cerita selanjutnya mengenai Ibrâhîm di Mesir adalah dalam kaitannya dengan istrinya, Sarah, yang telah berusia 75 tahun. Dalam usia setua itu, kedua pasangan—dengan Ibrâhîm yang telah berusia 85 tahun itu—belum juga mempunyai anak. Itulah yang mendorong Ibrâhîm mengambil istri lagi, Hajar, seorang wanita budak hitam dari Mesir, pilihan Sarah sendiri. Perkawinan itu juga karena desakan dari kaumnya yang mendambakan Ibrâhîm mempunyai keturunan guna melanjutkan kepemimpinannya.

Doa Masa Depan Ibrâhîm

Rumpun ayat pemula tahap ke-5 mengenai Ibrâhîm terdapat pada al-Qur'ân, s. al-Syu'arâ/26:69-70) yang dimulai dengan perkataan: "Dan bacakanlah kepada mereka kisah Ibrâhîm, ketika ia berkata kepada bapaknya: Apakah yang engkau sembah?." Ayat 71 hingga 82 menceritakan percakapan antara Ibrâhîm dengan ayah dan kaumnya mengenai tradisi menyembah berhala yang dilakukan secara turun temurun itu. Ayat 83 dan 84 mengawali doa Ibrâhîm itu:

رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين. واجعل لي
لسان صدق في الآخرين (الشعراء/٢٦:٨٣-٨٤)

Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku hikmah dan masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh. Dan jadikanlah aku buah tutur orang-orang yang datang kemudian.

Menurut perkiraan sejarah, Ibrâhîm hidup kira-kira dalam abad 19 dan 18 sebelum Masehi. Ternyata hingga datangnya Nabi 'Îsâ a.s. yang berarti selama 19 abad, Ibrâhîm adalah tokoh yang selalu dikenang dan disebut namanya. Kaum Yahudi dan Nasrani menganggap Ibrâhîm sebagai moyang (*patriarch*) mereka.

Ibrâhîm dianggap sebagai moyang tiga agama terbesar di dunia, Yahudi, Kristen dan Islam. Dua agama yang pertama mengacu kepada Ishâq, putra Ibrâhîm kedua dengan Sarah yang menurunkan Ya'qûb. Sedangkan Islam lebih mengacu kepada Ismâ'îl, putra pertama dari perkawinan kedua dengan Hajar, yang menurunkan bangsa Arab. Di Jazirah Arab, ketika Rasulullah Muhammad s.a.w. sedang menyebarkan akidah dan syari'ah yang dibawanya, masih banyak dijumpai pemeluk agama Ibrâhîm asli yang disebut kaum *Hanafîyah*. Ciri utamanya adalah mengenal dan pemeluk kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa (lihat, "Ajakan kepada Agama Tawhîd," dalam *Hanîf*).

Ketika dalam usia tuanya, Ibrâhîm dan Sarah belum juga punya anak, maka iapun kawin dengan Hajar dengan seizin istri pertamanya. Ketika itu iapun berdoa: "Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang-orang yang saleh. Maka Kami beri dia kabar gembira dengan seorang anak yang amat sabar." Anak itulah Ismâ'îl yang kelak diangkat juga oleh Allah sebagai seorang nabi yang menurunkan bangsa Arab. Baru setelah Ismâ'îl lahir dan menjadi besar, lahir pula putra keduanya dari Sarah yang diberi nama Ishâq. Putra kedua inilah yang menurunkan bangsa Yahudi. Tentang anugerah itu Ibrâhîm sendiri berucap: *"Segala puji bagi Allah, yang telah memberi kepadaku dalam usia lanjut, Ismâ'îl dan Ishâq. Sesungguh-nya Tuhanku itu yang mendengar permohonan.* (Q., s. *Ibrâhîm*/14:39).

Kisah Ibrâhîm memang teramat panjang. Titik krusial riwayat keluarga Ibrâhîm terjadi ketika tumbuh rasa cemburu Sarah yang teramat sangat kepada Hajar, madunya yang berhasil melahirkan putra. Guna mengatasi situasi, karena Ibrâhîm sebenarnya masih

tetap cinta dan setia kepada Sarah, maka ia mengajak istri dan anaknya Ismâ'îl ke selatan. Menurut Perjanjian Lama, Ibrâhîm membuang ibu dan anak yang masih kecil itu ke Bir Syeba, yang masih termasuk kawasan Kana'ân. Ini berbeda dengan keterangan al-Qur'ân yang mengatakan, bahwa kedua ibu anak itu ditempatkan di "lembah tidak bertanaman," dekat rumah suci yang telah dibangun sebelumnya di situ.

Menurut sebuah Hadîts riwayat Ibn 'Abbâs diterangkan bahwa Nabi Ibrâhîm menempatkan Siti Hajar dan Putranya Ismâ'îl di dekat puing-puing rumah suci yang sekarang ini dikenal sebagai Ka'bah. Ketika Ibrâhîm akan meninggalkan kedua orang yang malang itu, Hajar bertanya, apakah hal itu dilakukan oleh Ibrâhîm atas perintah Allah, Nabi Ibrâhîm menjawab, "ya." Maka berkatalah Hajar: "Pastilah Allah tidak akan membiarkan kami binasa." Nabi Ibrâhîm sendiri berdoa (Q., s. Ibrâhîm/ 14:37):

ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون (إبراهيم/١٤:٣٧)

Tuhan kami, aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak menghasilkan buah-buahan, di dekat Rumah Engkau yang suci: Tuhan kami, semoga mereka menegakkan shalat; maka buatlah hati sebagian manusia tertarik kepada mereka, dan berilah mereka rezeki berupa buah-buahan agar mereka bersyukur.

Doa Ibrâhîm di atas memang "tidak masuk akal," bagaimana lembah tidak bertanaman dan terpencil dari manusia bisa mendatangkan buah-buahan? Tetapi kenyataannya, jika kita datang ke Makkah, tempat Ibrâhîm menempatkan Hajar dan anaknya Ismâ'îl itu, kita melihat kenyataan bahwa penduduk Makkah memang tidak kekurangan buah-buahan.

Ketika Ismâ'îl hampir menginjak dewasa, Ibrâhîm mendapat perintah lewat mimpinya untuk menyembelih putra tunggalnya. (Q., s. al-Shâffât/37:102). Ketika hal itu diceritakan kepada anaknya Ismâ'îl, Ismâ'îl meminta kepada ayahnya agar memenuhi

perintah Allah itu. Dan Ibrâhîm pun juga hendak melaksanakan perintah Allah itu. Ketika itulah menjadi nyata bahwa kedua orang anak dan bapak itu adalah orang-orang yang teguh imannya dan patuh kepada Allah. Agaknya perintah itu hanyalah ujian bagi kedua orang itu (Q., s. al-Shâffât/37:106). Maka Allah menggantikan Ismâ'îl dengan domba.

Baik agama Islam maupun Yahudi dan Nasrani, sama-sama mengakui kisah tentang perintah penyembelihan anak oleh bapaknya, Ibrâhîm. Hanya saja dalam Perjanjian Lama, yang akan disembelih bukanlah Ismâ'îl melainkan Ishâq. Mana versi yang benar, bisa dikembalikan kepada logika. Kedua versi itu mengakui bahwa Ibrâhîm memang membuang istri dan anaknya, Hajar dan Ismâ'îl ke suatu tempat. Menurut versi kaum Muslim, ujian itu dilakukan dengan anak tunggal Ibrâhîm. Jika Ishâq yang disembelih, tentu ia bukanlah anak tunggal, sebab sebelum Ishâq telah lahir Ismâ'îl.

Sungguhpun begitu, menurut al-Qur'ân, Allah memberikan berkah baik kepada Ismâ'îl maupun Ishâq. "Dan Kami limpahkan berkah kepadanya (Ismâ'îl) dan kepada Ishâq. Dan di antara keturunannya, ada yang berbuat baik, tetapi ada pula yang terang-terangan menganiaya jiwanya." Tetapi Ibrâhîm membangun sistem peribadatan di daerah terpencil itu bersama Ismâ'îl. Hasilnya adalah kota Makkah.

Berkembangnya tempat itu menjadi kota adalah sebuah cita-cita yang terbersit dalam doa Nabi Ibrâhîm: "Tuhanku, jadikanlah kota ini tempat yang aman, dan jauhkanlah aku dan putra-putraku dari menyembah berhala." Doa lain juga tercantum dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:126

رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر (البقرة/٢:١٢٦)

Tuhanku, jadikanlah tempat ini sebuah kota yang aman dan berilah rezeki kepada warganya berupa buah-buahan, di antara mereka ada yang beriman kepada Allah dan hari akhir.

Intisari dari doa tersebut adalah keamanan dan kemakmuran bagi warga masyarakat. Tetapi masyarakat itu adalah juga masyarakat yang beriman kepada Allah, dan percaya kepada hari akhir.

Pada ayat 127 surat al-Baqarah disebut juga bahwa Ibrâhîm dan putranya Ismâ'îl adalah pembangun Rumah Suci dan merekapun berdoa:

و إذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت و إسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا أمة مسلمة لك و أرنا مناسكنا و تب علينا إنك أنت التواب الرحيم. ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتاب والحكمة و يزكيهم إنك أنت العزيز لحكيم

(البقرة/٢:١٢٧-١٢٩)

Dan tatkala Ibrâhîm dan Ismâ'îl meninggikan fondasi Rumah Suci itu, keduanya berkata: Tuhan kami terimalah dari kami, sesungguhnya Engkau itu Yang Maha Mendengar, Yang Maha Tahu. Tuhan kami, dan jadikanlah kami berdua, orang yang tunduk kepada Engkau, dan tunjukkanlah kami cara-cara kami berbakti dan terimalah tobat kami; sesungguhnya Engkau itu Yang berulang-ulang kemurahan-Nya, Yang Maha Pengasih. Tuhan kami, dan bangkitkanlah di kalangan mereka, seorang utusan dari antara mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan kebijaksanaan serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkau Yang Maha Perkasa, Yang Maha Bijaksana.

Doa Nabi Ibrâhîm mencakup beberapa hal. Pertama adalah permohonan agar ia dan anaknya sendiri bisa menjadi orang yang berserah diri kepada Allah (*muslim*). Berserah diri itu dalam bentuk negatifnya adalah terbebas dari perbudakan setan, yakni segala kecenderungan jahat. Ibrâhîm juga berdoa untuk anak

cucu mereka agar juga menjadi kaum yang tunduk. Kedua, Ibrâhîm dan Ismâ'îl berdoa agar bangkit di kalangan mereka seorang rasul yang akan mengajarkan kitab dan kebijaksanaan, wahyu dan ilmu pengetahuan kepada manusia.

Doa yang ketiga itulah doa yang mengandung ramalan bahwa di Makkah, kelak akan bangkit seorang nabi, yang tidak lain adalah Muhammad s.a.w. anak cucu Ibrâhîm dari garis Ismâ'îl. Muhammad s.a.w. memang mengajarkan agama Ibrâhîm, yaitu kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa (lihat, "Muhammad, Nabi Pamungkas," dalam *Nabî*). Ia adalah juga seorang yang membawa syari'at baru bagi umat manusia lewat orang-orang di Jazirah Arab. Dalam Q., s. Âlu 'Imrân/3:68 dikatakan bahwa orang-orang yang paling dekat kepada Ibrâhîm adalah orang-orang yang mengakui ajaran Muhammad s.a.w. Ayat ini diturunkan berkenaan dengan masalah hubungan antara tiga agama: Islam, Kristen, dan Yahudi.

Tawhîd, Dasar Kerukunan

Ibrâhîm, dalam *The Perennial Dictionary of World Religions* dikatakan oleh R. Bullard, sebagai seorang *muslim* pertama menurut al-Qur'ân. Kesimpulan ini didasarkan pada ayat al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:67. Jika ayat itu dasarnya, maka kesimpulan itu keliru, sebab dalam al-Qur'ân dikatakan bahwa semua nabi yang disebut dalam al-Qur'ân adalah *muslim*. Mereka percaya dan tunduk pada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Moyang Ibrâhîm umpamanya adalah Nûh. Dan Nûh adalah *muslim*.

Di antara para nabi, Ibrâhîm mempunyai kedudukan yang istimewa. Ia adalah nenek moyang bani Israil. Nabi 'Îsâ adalah pula seorang Yahudi. Kaum Nasrani juga mengakui Ibrâhîm sebagai nenek moyang para nabi. Demikian pula halnya kaum Muslim, khususnya orang-orang Arab. Mereka beranggapan sebagai keturunan Ibrâhîm lewat putra pertamanya Ismâ'îl. Ibrâhîm adalah tempat bertemu tiga agama besar di dunia.

Tetapi bagi kaum Muslim pengikut Muhammad s.a.w. Nabi Ibrâhîm lah tokoh pembenar (*al-shiddîq*) bagi kepercayaan

tauhid, meng-Esa-kan Tuhan. Ketika Rasulullah s.a.w. bertemu dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani telah terjadi polemik yang mempersoalkan kepercayaan siapa yang "paling benar"? Tentu saja masing-masing pihak mengatakan dirinya yang paling benar. Tetapi bagaimana menentukan bahwa salah satu dari agama itu yang paling benar?

Maka tiap-tiap agama mengacu dan dapat bertemu pada tokoh Ibrâhîm. Kesemuanya sepakat bahwa Ibrâhîm adalah tokoh panutan. Mereka sama-sama mengatakan bahwa agama mereka bersumber pada ajaran Ibrâhîm. Tetapi apa sesungguhnya kepercayaan Ibrâhîm itu? Jika sudah disepakati apa hakikat agama Ibrâhîm itu, maka masing-masing bisa mengukur dirinya sendiri, mana di antara agama itu yang paling dekat kepada kepercayaan Ibrâhîm. Al-Qur'ân mengatakan bahwa Ibrâhîm adalah seorang yang tulus, yang *ḫanîf*, yang cenderung dan paling dekat kepada Kebenaran. Demikian pula halnya Kitab Perjanjian Lama, Ibrâhîm adalah seorang yang *righteous*. Karena itu maka agama yang paling benar, menurut tiga saudara yang bertikai itu, tentulah yang paling dekat dengan kepercayaan Ibrâhîm yang paling murni.

Namun ketika itu, baik kaum Nasrani maupun Yahudi saling mengklaim bahwa Ibrâhîm adalah seorang Nasrani atau seorang Yahudi. Hal yang diakui oleh kedua pemeluk agama itu adalah bahwa kaum Yahudi mengacu kepada Perjanjian Lama (*Tawrât*) sedangkan kaum Nasrani mengacu kepada Perjanjian Baru (*Injîl*). Dalam konteks ini maka turunlah ayat:

يـاأهل الكتـاب لـم تحـاجون فـي إبراهيـم و مـا أنزلـت
التوراة والإنجيل إلا مـن بعـده أفـلا تعقلـون. هـا أنتـم
هؤلاء حاججتم فيما لكـم بـه علـم فلـم تحـاجّون فيمـا
ليس لكم به علم والله يعلم و أنتم لا تعلمون
(آل عمران/٣:٦٥-٦٦)

Hai ahli kitab, mengapa kamu berbantah-bantahan tentang hal Ibrâhîm, padahal Taurat dan Injil tidak diturunkan melainkan sesudah Ibrâhîm? Apakah kamu tidak berpikir? Beginilah jadinya, kamu itu seharusnya berbantah-bantah tentang hal yang kamu ketahui, maka kenapa kamu berbantah-bantah tentang hal yang tidak kamu ketahui? Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui.

Ibrâhîm memang telah dilahirkan sebelum adanya Taurat maupun Injil. Karena itu, maka klaim bahwa Ibrâhîm itu Yahudi dan Nasrani, tidak memiliki dasar.

Al-Qur'ân mempunyai jawaban tersendiri. Ibrâhîm memang diakui sebagai seorang *muslim*. Tetapi dia bukan hanya milik kaum pengikut Muhammad. Ia adalah juga milik kaum Nasrani dan Yahudi. Karena itu, Ibrâhîm harus didefinisikan berdasarkan kepercayaannya sendiri. Ayat 67 surat Âlu 'Imrân yang disinggung oleh Bullard itu sebenarnya mengatakan:

ما كان إبراهيم يهوديا و لا نصرانيا و لكن كان حنيفا
مسلما و ما كان من المشركين (آل عمران/٣:٦٧)

Ibrâhîm bukanlah seorang Yahudi, bukan pula seorang Nasrani, akan tetapi ia adalah seorang yang lurus (*hanîf*) dan menyerahkan diri (kepada Allah) dan sekali-kali dia bukanlah golongan orang-orang yang musyrik.

Dalam perselisihan di sekitar klaim terhadap Ibrâhîm itu, al-Qur'ân meletakkan dasar-dasar yang objektif. Masing-masing bisa mengukur dirinya. Setiap agama dari ketiga agama besar itu tentu mengakui bahwa Ibrâhîm adalah seorang yang lurus, cenderung kepada Kebenaran. Dia adalah seorang penganut kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dewasa ini memang telah disepakati oleh siapa saja bahwa Ibrâhîm adalah menegakkan kepercayaan monoteisme (lihat, "Ibrâhîm, Bapak Monoteisme," dalam *Hanîf*).

Jika demikian halnya, maka al-Qur'ân menyuruh Muhammad s.a.w., dan kaum Muslim untuk mengajukan preposisi tentang kerukunan antar umat beragama (Q., s. Âlû 'Imrân/ 3:64):

قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأننا مسلمون (آل عمران/٣:٦٤)

Katakanlah (wahai Muhammad): "Hai Ahli Kitab, marilah kita menuju kepada suatu kalimat (kesepakatan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak ada yang disembah kecuali Allah dan tidak ada persekutuan Ia dengan sesuatupun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian lain sebagai tuhan, selain Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: Saksikanlah bahwa kami orang-orang yang menyerahkan diri kepada Allah.

Jadi titik temu antara ketiga agama itu adalah pada agama Ibrâhîm yang meng-Esa-kan Tuhan.

Kejadian seperti itu sebenarnya telah dialami bangsa Indonesia ketika telah disepakati bersama bahwa "Negara Republik Indonesia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa" (pasal 27 ayat 1 UUD 1945). Bagi umat Islam ini adalah sebuah *kalimat-un sawâ'-un bayn-a nâ wa bayn-a kum*, kesepakatan bersama antara kita yang harus dianggap sebagai suatu yang suci.

Dari *Ibrâhîm* ke *Dîn*

Sekalipun kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa itu ada di mana-mana di seluruh dunia, di segala peradaban sebagai kepercayaan yang universal, di mana Tuhan Yang Maha Esa itu dikenal juga di kalangan bangsa-bangsa kuna sebelum Ibrâhîm yang baru hidup pada abad ke 19 atau 18 S.M., namum dunia dewasa ini mengakui, bahwa Ibrâhîm adalah Bapak monoteisme. Dialah yang diakui sebagai Bapak (*Patriarch*) dari tiga agama, Yahudi, Kristen, dan Islam. Kaum Yahudi dan Nasrani merujuk kepada Ibrâhîm melalui putra keduanya, Ishâq; sedangkan kaum Muslim lewat putra pertamanya, Ismâ'îl. Kedua putra Ibrâhîm

itu juga nabi dan rasul.

Dengan demikian, tiga agama ini bisa mengacu kepada agama Ibrâhîm, sebagai induknya, karena Ibrâhîm diakui sebagai seorang yang *hanîf*, menurut Islam, berdasarkan keterangan al-Qur'ân, dan seorang yang *righteous*, kata orang Yahudi dan Nasrani berdasarkan Kitab mereka masing-masing. Ibrahim adalah seorang yang tulus, yang cepat mengenal Kebenaran, dengan pikiran dan hatinya yang bersih. Ibrâhîm adalah seorang yang amat teguh terhadap kepercayaannya itu seperti dibuktikan dalam sejarah hidupnya (lihat, "Nabi Ibrâhîm," dalam *Nabî*).

Soalnya adalah, mana di antara agama-agama di dunia ini yang paling dekat kepada agama Ibrâhîm itu. Tiap-tiap agama dari tiga agama itu tentunya akan mengatakan dirinya yang paling dekat. Dari sinilah akan timbul pertikaian. Karena itu al-Qur'ân mengusulkan jalan keluar. Semua pemeluk agama sepakat untuk mengakui dan mengabdi hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa, dan tidak akan mempersekutukan-Nya. Bagi kaum Muslim sendiri, jika berpaling dari kata sepakat itu, hanya bisa mengatakan "Kami bersaksi bahwa kami adalah umat yang tunduk dan mengabdi hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa."

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *dîn*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Meskipun "*Islâm,*" adalah nama untuk sebuah "*dîn*" (agama), cukup mengherankan bahwa istilah *islâm* itu, malah lebih banyak menarik perhatian para *mufassir* ketimbang istilah *dîn*. Baru belakangan saja istilah *dîn* mendapat perhatian cukup luas. Dalam entri berikut, akan disajikan perdebatan seputar penafsiran atas istilah tersebut, khususnya dalam konteks hubungan antar agama dan kebudayaan. Dikupas juga pengertian-pengertian istilah itu dalam al-Qur'ân, khususnya kaitannya dengan *islâm* sebagai agama *fithrah*, yang membawa kita kepada kesimpulan: bahwa Islam sebenarnya dikenal tidak saja mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, melainkan juga antara manusia dengan sesama manusia, dan manusia dengan lingkungan alamnya. Di sinilah makna kata *dîn al-Islâm*, yang selalu diacu sebagai bahasa Arab dari "agama Islam" itu.

DÎN

ADA umumnya kita mendapat kesan, bahwa istilah *al-Islâm* lebih diperhatikan dan lebih banyak dibahas secara mendalam dalam kepustakaan Islam, daripada istilah *al-Dîn*, padahal yang pertama hanyalah nama dari yang kedua. Pengertian yang lebih mendalam mengenai *al-Dîn* baru timbul di kalangan cendekiawan Muslim sebagai gejala baru dalam dua kerangka. Pertama, untuk memperoleh pengertian yang lebih luas, atau definisi baru mengenai *al-Dîn* atau *Islâm*. Upaya ini timbul ketika terjadi perbincangan mengenai hubungan antara agama dan kebudayaan atau agama dan negara (lihat, "Teori Islam tentang Negara dan Masyarakat," dalam *Ûlû al-Amr-i*). Kedua, guna mendapatkan pengertian tentang Islam sebagai agama, dalam perbandingannya dengan agama-agama lain. Pembahasan ini juga muncul sebagai reaksi terhadap hasil penelitian ilmiah yang dilakukan oleh para sarjana Barat, khususnya para ahli antropologi yang mempergunakan pendekatan empiris terhadap gejala agama (lihat, "Agama dan Teori Evolusi," dalam *Fithrah*).

Perbincangan Mencari Pengertian *Dîn*

Upaya pendefinisian kembali pengertian *Dîn* yang dikait-

kan dengan isi dan muatannya dalam agama yang disebut Islam di Indonesia, dibangkitkan oleh Sidi Gazalba, yang menulis banyak buku di sekitar soal ini yang dikaitkan dengan kebudayaan. Buku pertamanya, *Masjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam* (1962), yang dikembangkan dari skripsinya yang gemilang pada Universitas Nasional, Jakarta, merupakan sumbangan pemikiran tentang Islamologi atau ilmu-ilmu keislaman. Sub judul buku itu berbunyi "Pemikiran dan Penafsiran Kembali Ajaran, Esensi, dan Masalah Islam." Analisis itu dilakukan dalam rangka untuk memperoleh konsep baru tentang makna dan fungsi masjid dalam masyarakat Indonesia modern. Berbagai kegiatan masjid yang bersifat "baru" dewasa ini, yang umumnya dilatarbelakangi oleh aspirasi cendekiawan Muslim berpendidikan modern itu, dapat dikembalikan pada pengaruh pemikiran Gazalba ini.

Gagasan pokok Gazalba adalah bahwa masjid bukan hanya pusat ibadah dalam arti sempit, yang disebut ibadah *mahdlah* itu, melainkan masjid adalah juga pusat kebudayaan, yang merupakan ibadah dalam arti luas. Ini memang bukan gagasan yang sama sekali baru. Hamka umpamanya, pernah menulis tentang "masjid dan politik" yang ingin mengatakan bahwa masjid memang bukan semata-mata tempat bersembahyang secara berjamaah, melainkan bisa pula menjadi pusat kegiatan dan gerakan politik, setidak-tidaknya di masa dan waktu-waktu tertentu. Dalam kenyataan kebudayaan Islam dan kebudayaan Indonesia, masjid memang tidak hanya berfungsi tunggal. Agaknya Gazalba mempermasalahkannya, karena masjid pada umumnya dikesankan semata-mata sebagai tempat suci dan seolah-olah tidak bisa dipakai sebagai arena kegiatan lain. Padahal berbagai masjid tertentu lainnya sudah menyelenggarakan fungsi lain, misalnya untuk pendidikan, diskusi atau seminar, kantor penerbitan buku atau majalah, bahkan tempat penyelenggaraan upacara perkawinan berikut pestanya. Dalam masjid tradisional, seperti Masjid Besar Surakarta atau Masjid Besar Yogyakarta, musik gamelan diperdengarkan di kompleks masjid, untuk memperingati Maulud Nabi s.a.w.

Dalam rangka menegaskan fungsi masjid dalam masyarakat modern itu, Gazalba merasa perlu untuk terlebih dahulu meng-

ajukan suatu teori. Ia menawarkan definisi baru, bahwa pengertian *al-dîn al-Islâm* itu, bukan hanya mencakup agama, tetapi juga kebudayaan. Tentu saja ia mempunyai pengertian sendiri tentang apa yang disebutnya sebagai "agama" dan "kebudayaan." Dari analisisnya terhadap berbagai pendapat mengenai kebudayaan, terutama Kroeber dan Kluckholn yang terkenal dengan hasil pengumpulannya terhadap definisi kebudayaan yang berjumlah 179 buah itu, maka ia menawarkan rumusannya sendiri bahwa: "Kebudayaan ialah cara berpikir dan cara merasa, yang menyatakan diri dalam seluruh segi kehidupan dari segolongan manusia yang membentuk kesatuan sosial, dalam suatu ruang dan waktu." Dari definisi ini, maka agama adalah salah satu dari tujuh bagian atau bidang kebudayaan. Sedangkan agama itu sendiri dirumuskannya sebagai "kepercayaan pada dan hubungan manusia dengan Yang Kudus, yang dihayati sebagai hakikat yang gaib, hubungan mana menyatakan diri dalam bentuk serta sistem kultus dan sikap hidup, berdasarkan doktrin tertentu."

Berdasarkan pengertiannya mengenai agama dan kebudayaan itu, ia tidak bisa menerima pendapat bahwa Islam atau *al-dîn*, yang bernama Islam itu hanyalah agama. Setelah menguraikan muatan Islam, maka ia mengambil kesimpulan bahwa *al-dîn*, menurut konsep Islam itu, mencakup agama maupun kebudayaan. Maksudnya, ajaran Islam itu tidak saja menyangkut bidang agama, melainkan juga enam bidang kebudayaan lainnya: kemasyarakatan, ekonomi, politik, iptek, kesenian, dan filsafat.

Tokoh pemikir lain, Endang Saifuddin Anshari, seorang dosen agama di ITB, agaknya tidak bisa menerima konsekuensi dari pandangan Gazalba di atas. Salah satu konsekuensi itu, menurut hematnya, adalah bahwa pengertian *al-dîn* hanya berlaku pada Islam, sedangkan pada Kristen, Buddha, Hindu atau kepercayaan yang lain istilah itu tidak berlaku. Konsekuensi ini ia tolak, karena dalam al-Qur'ân, misalnya yang jelas dapat dibaca pada surat al-Kâfirûn, pengertian *al-dîn* berlaku pada Islam maupun kepercayaan musyrik penyembah berhala. Karena itu maka terjemahan *al-dîn* tak lain adalah agama, *religion* (Inggris) atau *religie* (Belanda), yang berasal dari kata Latin *Religere*, artinya,

memelihara diri, mengikat jadi satu.

Ia juga menolak pengertian Gazalba, bahwa *al-dîn* itu mengandung pengertian kebudayaan. Bagi Endang Saifuddin, kebudayaan itu adalah hasil karya manusia dari olah pikir, karya dan karsanya. Sedangkan Islam adalah wahyu Allah, dan karena itu bukan ciptaan manusia. Mengatakan bahwa Islam itu mencakup kebudayaan, berarti menerima pengertian bahwa sebagian ajaran Islam itu adalah hasil kreasi manusia. Tentu saja, bagi Endang Saifuddin, manusia Muslim bisa menciptakan kebudayaan yang dijiwai oleh ajaran Islam, tetapi hasilnya tidak bisa dimasukkan sebagai bagian dari ajaran Islam, melainkan sebagai kebudayaan kaum Muslim. Agama, dalam hal ini agama wahyu atau samawi, dan kebudayaan adalah dua hal yang secara eksklusif berbeda.

Gazalba sebenarnya, juga tahu, bahwa Islam, berbeda dengan beberapa agama yang lain, adalah agama samawi atau agama wahyu dan karena itu bukan ciptaan manusia. Ia hanya menekankan bahwa ajaran Islam tidak hanya mencakup aspek hubungan dengan Yang Kudus atau Yang Gaib, melainkan lebih luas dari itu. Barangkali, untuk lebih menjernihkan pengertian di sekitar agama ini, khususnya Islam, perlu disampaikan pandangan Bernard Lewis yang mengatakan bahwa ada tiga pengertian mengenai Islam.

Pertama Islam sebagai agama, yang menurut paham kaum Muslim sendiri dipercayai sebagai agama wahyu berikut seperangkat petunjuk yang diberikan oleh Muhammad s.a.w. sebagai Nabi dan Rasul Tuhan. Kedua, Islam seperti yang telah ditafsirkan oleh para sahabat dan ulama sesudahnya yang wujudnya telah diwarnai oleh ilmu-ilmu fiqih, tasawuf atau teologi. Dan ketiga, Islam sejarah (*historical Islam*), yaitu Islam sebagaimana telah diwujudkan oleh kaum Muslim dalam sejarah.

Wujud Islam sejarah di atas dicerminkan oleh muatan kebudayaan yang disistematisasikan sebagai *cultural universals* oleh Malinowski, Murdock, dan Kluckholn antara lain dalam bentuk negara atau sistem politik, tata sosial, tata ekonomi, ilmu pengetahuan, kesenian dan bentuk-bentuk kebudayaan yang lain. Kalau kita berpikir dalam kerangka kebudayaan, seperti yang dirumuskan oleh Koentjaraningrat, maka Islam menurut

kategori ketiga itu adalah Islam dalam wujud yang berupa (a) kompleks gagasan, konsep dan pemikiran (b) wujud kompleks aktivitas, dan (c) wujud kebendaan.

Bagian dari mata rantai yang hilang dalam pembahasan agama itu adalah perubahan nyata yang terjadi pada dan persepsi mengenai agama. Hal ini disebabkan karena orang tidak menelaah hasil penelitian sejarah dan antropologi mengenai agama. Untuk sementara perlu dikemukakan di sini bahwa dulunya, agama itu memang mencakup masyarakat dan kebudayaan, walaupun beberapa peneliti sudah membatasi pengertian agama pada gejala "hubungan manusia dengan Yang Kudus," padahal dalam masyarakat yang primitif, agama itu identik dengan kebudayaan dan masyarakat. Terjadinya penyempitan arti agama itulah yang kurang diperhatikan, sehingga agama kemudian memang menjadi hanya satu dari bagian kebudayaan.

Dîn dalam al-Qur'ân

Sebelum Gazalba, ulama yang cukup cendekia mengupas pengertian agama, khususnya menurut pengertian Islam, adalah K.H. Moenawar Chalil. Ia menulis soal ini di berbagai majalah dan koran, seperti *Hikmah*, *Aliran Islam*, *Daulah Islamiyah*, dan harian *Abadi*, yang kemudian dibukukan dalam *Definisi dan Sendi Agama* (1963, 1970). Dalam bukunya itu ia mengatakan bahwa kata *al-dîn* dalam al-Qur'ân mengandung lebih dari 10 macam arti. Kata *al-dîn* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *dâna*, *yadîn-u*. Menurut *lughah* atau segi bahasanya, kata itu mengandung banyak arti, antara lain: (1) cara atau adat kebiasaan, (2) peraturan, (3) undang-undang, (4) taat atau patuh, (5) menunggalkan ketuhanan, (6) pembalasan, (7) perhitungan, (8) hari kiamat, (9) nasihat, dan (10) agama.

Dalam terjemahan konvensional atau yang lazim, kata *al-dîn* dalam al-Qur'ân juga mewakili banyak arti, di antaranya yang menonjol menurut Moenawar Chalil adalah: (1) pembalasan atau balas jasa (Q., s. al-Fâtiḥah/1:3; al-Dzâriyât/51:6; al-Infithâr/82:17); (2) penyembahan atau "ibadah" (Q., s. al-A'râf/

7:29; al-Zumar/39:2, 3)); (3) hukum atau undang-undang negara (Q., s. Yûsuf/12:76); (4) agama atau *millah* (Q., s. al-An'âm/6:156; al-Syûrâ/42:12; al-Kâfirûn/109:6); dan (5) patuh atau taat (Q., s. al-Nahl/16:52). Dan menurut hasil penelitian ulama besar dari Semarang yang banyak mengarang buku ini, kebanyakan arti *al-dîn* adalah pembalasan, perhitungan, ketaatan dan *syarî'ah*. Jadi dalam al-Qur'ân, pengertian agama tidak hanya dibatasi pada gejala hubungan dengan Yang Kudus atau Yang Gaib saja. Agama, dalam cakupan Islam, tidak hanya menyangkut hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga hubungan horisontal antara sesama manusia.

Menarik pula cara Moenawar Chalil mencari makna *al-dîn* dengan menampilkan berbagai arti yang dapat ditemukan pada berbagai Hadîts dan *atsâr*, guna lebih memahami pengertian Islam. Antara lain *al-dîn* berarti nasihat, perhitungan, budi pekerti luhur, bermasyarakat (*mu'âmalah*) dan undang-undang. Misalnya ada Hadîts yang berbunyi, "*al-dîn al-nashîhah*" (H., r. Bukhârî dan Muslim) artinya "agama itu adalah nasihat"; "*al-Kayyis al-nafsah*" (H., R. Ahmad, Turmudzî dan Ibn Mâjah), yang artinya, "orang yang cerdik itu berperhitungan; atau "*al-dîn mu'âmalah*" (*atsâr*) yang artinya, "agama itu bermasyarakat." Jadi, dalam istilah *al-dîn*, termasuk pengertian "bermasyarakat" dan "berundang-undang."

Karena itu maka beragama—kalau *al-dîn* kita artikan sebagai agama—dapat pula mengandung arti bermasyarakat, berorganisasi atau bernegara, di mana orang-orang yang bersangkutan bersikap patuh, taat, mengikuti undang-undang atau berbudi pekerti luhur. Tidak sulit dibayangkan, bahwa pada zaman dulu, sesuai dengan konteksnya pada waktu itu, sebelum timbul konsep dan realitas yang bernama *nation-state* atau negara-kebangsaan, kesadaran beragama mengandung arti yang sama atau sejalan dengan kesadaran bernegara pada waktu sekarang, karena lembaga kekuasaan pada waktu itu (yang sekarang disebut negara) mengandung undang-undang, yang pada pokoknya bersumber pada ajaran agama. Setidak-tidaknya, beragama mengandung arti dan dipersepsikan sebagai bermasyarakat. Menurut tafsiran Moenawar Chalil, yang menulis pada tahun '50-an itu, dalam al-Qur'ân

dan Sunnah, agama juga mengandung arti "peraturan" dan "adat kebiasaan." Dalam memahami gejala di atas, orang perlu ingat tentang perubahan arti kata dari lambang-lambang yang disebut bahasa. Dan kata *al-dîn* di sini berkedudukan sebagai kata generik.

Dalam al-Qur'ân, kata *al-dîn*, sebagai istilah generik, tanpa memperhitungkan beberapa kata jadiannya, disebut sebanyak 93 kali. Pada umumnya, diartikan sebagai agama (*religion*), penilaian atau pengadilan dan hari kiamat jika ditambah dengan kata *yawm* sehingga menjadi *yawm al-dîn*. Beberapa kata jadiannya pada umumnya diartikan sebagai (dalam keadaan) berhutang (*indebtedness*), hutang-piutang, perjanjian, atau kesepakatan (*contract*). Apabila hal itu dikaitkan dengan ke-Tuhan-an, maka perjanjian atau "hutang-piutang" itu artinya suatu kata "kesepakatan dengan Tuhan" (*covenant*) pada masa primordial manusia, yang terjadi segera setelah manusia dicipta-kan (Q., s. al-'Arâf/ 7:172-173).

Apa yang dikatakan Endang Saifuddin memang benar, bahwa istilah *al-dîn* itu berlaku umum. Hal itu juga dikatakan oleh Moenawar Chalil dalam bukunya. Kata itu juga berarti kepercayaan. Dewasa ini, dalam hukum Indonesia berlaku pemisahan antara agama dan aliran kepercayaan. Dengan pemisahan itu, aliran kepercayaan tidak diakui sebagai agama. Tetapi dalam al-Qur'ân, keduanya tercakup dalam satu pengertian *al-dîn*. Hanya saja, dalam al-Qur'ân, Islam adalah satu-satunya agama yang diakui oleh Allah. Islam adalah *dîn al-ḥaqq* (Q., s. al-Tawbah/ 9:33; al-Fatḥ/48:28; atau al-Shaff/61:9), yakni agama yang benar atau *al-dîn al-qayyim* (Q., s. Yûsuf/12:40; al-Rûm/30:43; atau al-Bayyinah/98:5), yakni agama yang lurus. Itulah agama Allah (*dîn 'l-lâh*). Agama yang diakui oleh Allah itu adalah agama yang inti ajarannya adalah "berserah kepada dan hanya kepada Allah" yang tercakup dalam kata "Islam" (Q., s. Âlu 'Imrân/3:18 [lihat, "Arti Islâm," dalam *Islâm*]).

Ayat-ayat yang mengandung kata *al-dîn* dan tergolong pertama kali turun, terdapat dalam al-Qur'ân, s. al-Muddatstsir/ 74:46. Tetapi kata itu dirangkaikan dengan kata *al-yawm* dan berarti "hari pembalasan." Sedangkan ayat yang pertama kali

turun dan mengandung arti agama, terdapat pada surat al-Kâfirûn/109:6. Seluruh surat itu berbunyi sebagai berikut:

قل ياأيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون. و لا أنتم عابدون ما أعبد. و لا أنا عابد ما عبدتم. و لا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم و لي دين (الكافرون/١٠٩:١-٦)

Katakanlah: "Hai orang-orang Kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak pula menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku."

Inilah ayat yang menegaskan perbedaan antara agama Islam dan agama paganisme (*idolatry*). Pada waktu itu, kaum kafir belum tentu tidak percaya kepada Tuhan. Pada umumnya mereka tahu dan mungkin juga percaya kepada Tuhan. Tetapi mereka menciptakan sekutu-Nya, yaitu berhala atau patung-patung yang langsung mereka sembah, seolah-olah patung-patung itu mewakili Tuhan.

Ayat yang juga paling awal dan mengandung kata *al-dîn* itu adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'ûn/107:1. Seluruh ayat itu berbunyi sebagai berikut:

أرءيت الذي يكذب بالدين. فذلك الذي يدع اليتيم. و لا يحض على طعام المسكين. فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون. و يمنعون الماعون (الماعون/١٠٧:١-٧)

Tahukah kamu orang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim dan tidak menganjurkan memberi makan kepada fakir miskin. Maka celakalah orang-orang yang sembahyang (tetapi) yang lalai dengan tujuan sembahyangnya. Mereka hanyalah memamerkan diri, tetapi enggan melakukan hal yang berguna.

Dua ayat yang pertama kali turun itu menyajikan dua dimensi *al-dîn* yang benar, yaitu agama yang dibawa Muhammad s.a.w. Dimensi pertama adalah dimensi ibadah dalam arti sempit yang lazim disebut sebagai *'ibâdah mahdlah* atau dimensi hubungan manusia dengan Tuhan. Dalam dimensi ini, seorang Muslim adalah seorang yang bukan saja percaya tentang adanya Tuhan, tetapi juga berserah diri dan mengarahkan pengabdiannya hanya kepada Allah. Sebenarnya, menyerahkan diri dan mengarahkan pengabdian seseorang kepada Allah itu mengandung konsekuensi tertentu, yaitu mengikuti petunjuk dan jalan yang diberikan oleh Allah, lewat wahyu-Nya yang mengandung dimensi hubungan dengan Allah maupun dengan sesama manusia. Tetapi untuk lebih menjelaskan adanya dua dimensi itu, maka diperlukan adanya pembedaan pengertian antara ibadah dalam arti sempit dan ibadah dalam arti luas, yang mencakup dua dimensi itu. Pengertian *al-dîn* dalam al-Qur'ân surat al-Kâfirûn/109:6 tersebut di atas dapat dikategorikan ke dalam pengertian pertama yang menyangkut hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan.

Sementara itu, agama dalam dimensi kedua dicerminkan oleh keseluruhan surat al-Mâ'ûn. Pada ayat 4 terdapat pernyataan: *"Maka celakalah orang-orang yang menjalankan sembahyang."* Dalam ayat ini, sembahyang atau shalat adalah ritus, dengan mana seseorang secara individual maupun bersama-sama, melakukan komunikasi dengan Allah. Sembahyang adalah salah satu bentuk ibadah. Tetapi di situ dikatakan bahwa orang yang melakukan shalat itu bisa celaka, yaitu apabila ia lalai atau mengabaikan konsekuensi dari shalat itu, yaitu berbuat baik, terutama kepada anak yatim dan fakir miskin dan tidak bersikap *riyâ'* atau memamerkan diri untuk mendapatkan pujian dan kemashuran dari masyarakat. Perbuatan dan sikap seperti itu sama artinya dengan "mendustakan agama." Ini adalah salah satu contoh dari dimensi horisontal agama.

Sebenarnya ada ayat yang pengertiannya mencakup dua dimensi agama itu, seperti tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/ 4:125 yang berbunyi:

و من أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله و هو محسن
واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا
(النساء/٤:١٢٥)

Dan siapakah yang lebih baik agamanya (*aḥsan-u dîn-an*), daripada orang yang berserah diri sepenuhnya hanya kepada Allah, sementara itu ia juga berbuat baik kepada sesama manusia, dan dia mengikuti agama Ibrâḥîm (*millah* Ibrâhîm), manusia yang lurus. Dan Allah telah mengambil Ibrâhîm sebagai kawan.

Dua dimensi itu adalah: (a) berserah diri kepada Allah, yang merupakan dimensi vertikal, dan (b) berbuat baik kepada sesama manusia yang merupakan dimensi horisontal. Secara keseluruhan, dua dimensi itu tercakup ke dalam istilah *'ibâdah* menurut arti luasnya.

Rincian muatan dari dua dimensi agama, menurut Islam itu, tentu perlu dipelajari lebih lanjut dalam al-Qur'ân. Untuk mendapatkan gambaran umum mengenai muatan agama itu, K.H. Moenawar Chalil telah melakukan abstraksi. Menurut dia, Islam sebagai agama dibangun di atas lima belas sendi dasar, yaitu:

1. Memperingatkan manusia tentang kejadian dirinya;
2. Menetapkan persamaan tingkat manusia;
3. Mengakui dan mengatur hak-hak kemanusiaan;
4. Mengakui dan mengatur kesenangan manusia;
5. Tiap-tiap manusia bertanggung-jawab atas dirinya;
6. Mempergunakan akal untuk mencapai iman yang benar;
7. Mendahulukan akal dari pada syara' bila berselisih;
8. Merubah kekuasaan pemuka agama yang tidak benar;
9. Mengakui dan mengatur semangat berkemajuan;
10. Mengakui dan menggerakkan roh kemajuan keduniaan;
11. Mengambil pelajaran dari sunnah Allah atas makhluknya;
12. Memberi kemerdekaan berpikir bagi manusia;

13. Mempererat pergaulan bersama antara manusia dengan manusia;
14. Melindungi hak dakwah untuk menolak fitnah;
15. Menghimpun kemashlahatan dunia dan akhirat.

Dalam keterangannya mengenai 15 sendi dasar agama Islam ini, K.H. Moenawar Chalil antara lain mengatakan: "Dengan uraian yang sesingkat ini jelaslah bahwa sendi-sendi dasar agama Islam yang lima belas itu ialah, menghimpun kemashlahatan dunia dan akhirat; dan kelirulah sangkaan orang yang mengatakan bahwa Islam itu termasuk agama yang tidak mengatur atau tidak mementingkan urusan keduniaan."

Islâm, Agama *Fithrah*

Selain disebut *dîn al-ḥaqq* dan *al-dîn al-qayyim*, Islam disebut juga sebagai "agama fithrah" (*dîn al-fithrah*). Sebenarnya tidak ada istilah dalam al-Qur'ân yang dapat diterjemahkan sebagai "agama fithrah." Itu hanyalah kesimpulan para ulama saja, yang antara lain bersumber dari surat al-Rûm/30:30 yang mengatakan:

فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس

عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر

الناس لا يعلمون (الروم/٣٠:٣٠)

Maka hadapkanlah wajahmu pada agama yang benar. Itulah agama Allah, yang Dia telah menjadikan manusia bersesuaian dengannya. Tidaklah berubah pada kejadian yang diciptakan Allah. Itulah agama yang lurus (*al-dîn al-qayyim*), tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Dari ayat itulah kesimpulan ditarik, bahwa Islam itu adalah agama fithrah. Artinya agama itu dirancang oleh Allah sesuai dengan fithrah atau sifat asli kejadian manusia (lihat, "*Fithrah* dalam al-Qur'ân," dalam *Fithrah*).

Keterangan di atas, paling tidak bisa ditafsirkan dalam dua macam. Pertama, agama Islam, yang berintikan pengakuan dan sikap menyerahkan diri dan tunduk kepada Allah itu, sejalan dengan kecenderungan manusia, khususnya kecenderungan untuk mencari Tuhannya. Dan kedua, Islam diciptakan sesuai dengan sifat kejadian atau kodrat manusia yang dimuliakan oleh Allah.

Hal pertama dapat dijelaskan dengan teori ikrar primordial yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman—pemikir Islam kontemporer terkemuka—berdasarkan analisisnya terhadap ayat 172 surat al-A'râf/7:

و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقول يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين (الأعراف/٧:١٧٢)

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan anak Âdam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Benar, kami bersaksi. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat nanti kamu tidak mengatakan: Sesungguhnya kami (banî Âdam) adalah orang yang lengah terhadap hal itu (keesaan Tuhan)."

Ikrar primordial itu memang tidak disadari manusia. Tetapi hal ini akan tampak dalam kecenderungan universal manusia sendiri yang selalu mendapat bisikan dari "hati nurani"-nya. Tugas para nabi, menurut Rahman, adalah "menjagakan hati nurani manusia sehingga ia dapat membaca apa-apa yang telah digoreskan pada hatinya itu dengan lebih jelas dan lebih meyakinkan" (Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân*, 1979).

Pertanyaan logis yang muncul adalah seperti yang diungkapkan oleh Ziauddin Sardar (dalam *The Faces of Islam: Conversations on Contemporary Issues*, Ziauddin Sardar dan Merryl Wyn

Davies, eds., 1989), dalam wawancaranya dengan Naquib al-Attas: "Bagaimana kita tahu bahwa kita telah membuat ikrar itu?" Jawaban seorang Muslim, menurut al-Attas adalah, bahwa hal itu merupakan pembawaan sejak lahir yang merupakan kenangan jiwa manusia terhadap ikrar itu. Kini oleh al-Qur'ân ikrar itu diceritakan kembali kepada manusia, bahwa mereka akan berserah diri kepada Tuhan. Lebih fundamental dari itu, kata al-Attas, adalah adanya suatu rasa berhutang dalam roh manusia karena telah dibawa dari tiada ke ada.

Maka *al-dîn*, yang berarti juga "berhutang," berasal dari ikrar primordial manusia ini. Dari sudut Tuhan, Ia tidak memberikan hutang kepada manusia, tetapi manusialah, dari sudutnya, yang merasa berada dalam situasi berhutang kepada Tuhan yang telah memberikan hidup dan memberi petunjuk ke jalan yang lurus dalam hidup. Satu-satunya jalan untuk membayar hutang itu adalah kembali kepada-Nya. Sehingga di samping mengandung aspek berhutang, *al-dîn* juga mengandung makna "kembali." Metafor "kembali," adalah hujan yang banyak disebut dalam al-Qur'ân. Hujan adalah air yang terus-menerus tercurah dari langit ke bumi yang membawa manfaat bagi kehidupan di bumi, di mana tanpanya kehidupan tak akan ada. Dan kembali kepada Tuhan, berarti berserah diri kepada kehendak-Nya.

Pertanyaan lain yang timbul adalah: Apakah "penyerahan diri" tidak berarti sesuatu bentuk perbudakan? Pertanyaan seperti itu bisa timbul dari para psikolog, khususnya yang beraliran psikoanalisis. Bertolak dari definisi *Oxford Dictionary* bahwa: "Agama adalah pengakuan pada pihak manusia kepada sesuatu kekuatan gaib yang memiliki kontrol terhadap nasib manusia, dan menimbulkan rasa kewajiban untuk taat, menghormat dan menyembah," Erich Fromm mengambil kesimpulan bahwa agama yang menyebabkan orang taat, menghormat dan menyembah suatu kekuatan yang mengontrol—dan karena itu memaksa, di luar dasar pertimbangan moral, misalnya cinta dan keadilan—adalah jenis agama otoriter. Dalam agama seperti ini, maka penyerahan diri kepada otoritas yang kuat adalah suatu jalan yang dipilih oleh manusia untuk membebaskan diri dari kesepian dan keterbatasannya dalam hidup di alam yang keras.

Dalam tindakan menyerah dan tunduk itu, maka manusia pada hakikatnya telah kehilangan kemerdekaan dan harga dirinya sebagai pribadi, meskipun ia mendapatkan rasa terlindungi dari kekuatan yang bisa menghilangkan rasa takut.

Menurut Sigmund Freud, agama adalah "akumulasi neurosis manusia pada masa kanak-kanak" yang berlangsung secara tidak disadari. Pendekatan Freud terhadap agama menitikberatkan pada unsur perasaan (*emotion*). Asal-usul dan hakikat agama dilihat olehnya sebagai bagian tak sadar (*the unconscious*) dari akal manusia (*human mind*). Jelasnya, agama berasal berasal dari reaksi kelainan jiwa (yang menimbulkan dorongan-dorongan kepada perilaku menyimpang, obsesi, pobia dan kegelisahan) yang ditimbulkan oleh konflik tak disadari yang bersumber dari apa yang disebutnya sebagai *Oedipus Complex* (kompleks anak lelaki yang bersaing dengan bapak untuk mendapatkan cinta seksual ibu) yang tumbuh pada anak yang sedang berjuang mencari perlindungan dan keamanan. Pendapatnya itu didasarkan pada bukti empiris tentang kesamaan antara ritus keagamaan dengan gejala kelainan sikap dan perilaku (*neurosis*). Pandangannya tentang agama adalah, bahwa agama itu ialah sebuah ilusi, yang dalam bentuk kuna maupun modernnya harus ditinggalkan.

Sungguhpun pandangannya terhadap agama itu negatif, namun penemuan Freud tentang akumulasi pengalaman bawah sadar yang berlangsung pada masa kanak-kanak, sejalan dengan teori ikrar primordial Fazlur Rahman, dan keterangan al-Attas tentang pengakuan manusia asli terhadap adanya Tuhan sebagai interpretasi terhadap ayat 172 surat al-A'râf/7 di atas. Sikap pelanjutnya, Erich Fromm, lebih positif. Baginya, agama adalah kecenderungan kodrati manusia dalam mencari keseimbangan dalam eksistensinya. Dalam pencariannya itu, manusia mencari yang ideal. Dari situlah ia membentuk sistem orientasinya dan pengabdiannya. Kecenderungan ini merupakan bagian yang intrinsik dalam eksistensi manusia.

Dengan kata lain, menurut Fromm, kecenderungan atau pengarahannya pada agama adalah merupakan fitrah manusia (lihat, "Kecenderungan Manusia," dalam *Ḥanîf*). Manusia tidak

bisa menghindarkan diri dari agama. Kebebasannya adalah hanya memilih antara satu dan lain agama. Masalahnya adalah agama apa yang ia pilih, agama yang memuja kekuasaan dan kehancuran ataukah agama yang mengabdi kepada penalaran dan cinta. Manusia tinggal memilih jenis agama yang otoriter, seperti agama monoteisme Yahudi, Kristen dan Islam ataukah agama yang humanis seperti agama Buddhisme-Zen.

Definisi Fromm mengenai agama menarik untuk diperhatikan. Berbeda dengan definisi yang diberikan oleh agama yang bersangkutan, yang merupakan definisi subjektif, Fromm memberikan definisi obyektif, yaitu: "Suatu sistem pemikiran dan tindakan yang dipeluk secara bersama oleh suatu kelompok yang memberikan kepada individu kerangka orientasi dan objek pengabdian."

Berdasarkan definisinya itu, maka menurut Fromm, tidak ada suatu kebudayaan pun di masa mendatang, yang tidak mengandung agama, dalam pengertiannya yang luas itu. Dengan perkataan lain, manusia dulu, kini dan di masa mendatang, tidak bisa menghindarkan diri dari pemilihan suatu dan lain agama. Problem yang dihadapi adalah masalah pilihan. Karena itu manusia perlu menyadari berbagai jenis agama dan mengetahui perbedaannya, khususnya antara apa yang disebutnya sebagai "agama otoriter" dan "agama humanis."

Perbedaan pokok antara agama otoriter dan agama humanis, menurut Fromm, adalah bahwa pada yang kedua, Tuhan adalah citra manusia dalam perkembangan kepribadian yang lebih tinggi, sebuah simbol dari potensi manusia sesungguhnya atau manusia yang seharusnya. Sedangkan dalam agama yang otoriter, Tuhan menjadi pemilik satu-satunya terhadap manusia yang sesungguhnya, termasuk cinta manusia dan penalaran manusia sendiri. Karena itu, maka dalam proses keagamaan otoriter ini, makin sempurna Tuhan, makin tidak sempurna manusia. Ia memproyeksikan segala yang baik untuk Tuhan dan karena itu mempermiskin jiwanya. Tuhan memiliki segala cinta, segala kebijaksanaan, segala keadilan, sedangkan manusia dicegah untuk memiliki semua itu, sehingga ia menjadi kosong dan miskin. Dalam situasi itu ia menjadi semakin kerdil, semakin tak berdaya,

karena segala kekuatan telah diproyeksikan kepada Tuhan.

Sebenarnya objek orientasi dan pengabdian pada agama otoriter yang digambarkan oleh Fromm itu disebut dalam al-Qur'ân sebagai *thâghût: "Sesungguhnya,* thâghût *itu telah menyeret manusia dari pencerahan kepada kegelapan"* (Q., s. al-Baqarah/ 2:257). Itulah agama berhala (*idolatry*) yang bisa mengambil bentuk kuna, seperti totemisme, pemujaan nenek-moyang, fetisisme atau ritualisme dan berbagai bentuk kultus, maupun yang modern seperti fasisme, rasisme, nasionalisme, chauvinisme atau komunisme.

Dalam pengertian Islam, penyerahan kepada Tuhan bukannya menggerogoti kekuatan manusia, tetapi sebaliknya, mengembangkan dan meneguhkan kepribadian manusia. Pengenalan kepada Tuhan berarti pengenalan dan penyadaran manusia tentang potensi dirinya, baik secara individual maupun kolektif, sebagai *khalîfah*, wakil Tuhan di bumi (Q., s. al-Baqarah/2:30 [lihat, "Khalîfah dalam al-Qur'ân," dalam *Khalîfah*]). Doktrin "Tiada Tuhan selain Allah" berarti bahwa manusia itu tidak pantas menyembah atau mengabdi kepada siapa pun dan apa pun juga, melainkan hanya kepada Tuhan, yang sering dijelaskan sebagai Yang Adil, Yang Indah, Yang Benar. Pengabdian kepada apa pun selain Tuhan, misalnya tiran, ras, bangsa atau negara, mengandung konsekuensi merendahkan derajat manusia yang sesungguhnya diciptakan berpotensi mandiri. Manusia dalam agama *tawhîd* ini, adalah manusia yang memiliki potensi teomorfis yang perkembangannya mengarah kepada kualitas *Ilâhîyah*, persis seperti yang digambarkan oleh Fromm sebagai cita agama humanistis. Sebuah Ḥadîts Nabi mengatakan: "Tumbuhkanlah dalam dirimu akhlak Ilahi." Filsuf-penyair Iqbâl melukiskan pribadi yang mampu mengembangkan potensi ilahiyahnya sebagai *mardli khudla*, insan penaka Tuhan.

Agama dan Masyarakat

Manusia yang mengenal Tuhan penciptanya dan mengikuti petunjuk-petunjuk-Nya akan menjadi manusia yang berpotensi

untuk melakukan aktualisasi diri sebagai makhluk yang paling sempurna (Q., s. al-Tîn/98:5).

و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيم

الصلاة و يؤتوا الزكاة و ذلك دين القيمة (البيّنة/٩٨:٥)

"Mereka tidak disuruh apa pun, kecuali untuk mengabdikan dirinya kepada Allah, dengan memurnikan ketaatannya (*mukhlishîn-a lahû al-dîn*), dengan menjalankan agama secara benar, yaitu dengan mendirikan shalat dan menunaikan zakat; itulah yang disebut sebagai agama yang lurus (*al-dîn al-qayyimah*) (Q., s. al-Bayyinah/98:5).

Kedudukan sebagai *khalîfat-u 'l-lâh*, dalam keterangan al-Qur'ân, berlaku untuk semua manusia, sekalipun kedudukan itu harus melalui proses aktualisasi diri, meminjam pengertian Abraham Maslow. Sebab manusia memiliki kemungkinan untuk mengalami proses reduksi ke papan bawah derajat kemanusiaan, kecuali jika ia melakukan aktualisasi diri melalui iman dan kekaryaan yang harmonis dengan lingkungannya (Q., s. al-Tîn/95:5 dan 6). Itulah proses beragama menurut al-Qur'ân. Oleh sebab itu, maka setiap manusia memiliki kecenderungan untuk beragama, sesuai dengan hakikat penciptaannya.

Bagi para ilmuwan, kecenderungan beragama yang merupakan gejala universal itu menarik perhatian untuk diselidiki. Dalam kenyataannya, manusia di mana pun, menurut hasil penelitan sejarah dan antropologi, hidup bersama dalam agama, atau dengan perkataan lain, beragama. Hal ini, bagi ilmuwan, menimbulkan pertanyaan: mengapa? Pertanyaan itulah yang mendorong Edward B. Tylor (1823-1917) dan kemudian James G. Frazer (1854-1941), keduanya ahli antropologi budaya, untuk melakukan penelitian tentang asal-usul agama pada masyarakat primitif.

Dalam hasil penelitiannya yang ditulis dalam *Primitive Culture* (1871), Tylor menemukan bahwa agama itu berasal dari pemikiran filosofis suku-suku primitif. Sikap Tylor terhadap suku-suku primitif bersifat positif. Ia tidak melihat mereka

sebagai kumpulan orang-orang bodoh, ia melihat kemanusiaan manusia yang mengandung potensi. Manusia adalah makhluk yang berakal, makhluk berpikir. Dengan daya pikir dan nalarnya, manusia ingin mencari keterangan mengenai gejala hubungan sebab akibat yang terdapat di alam sekelilingnya. Selanjutnya ia ingin menemukan di mana kedudukannya di alam eksistensi. Dari situlah tumbuh agama pada suku-suku primitif.

Dengan demikian, agama, menurut hasil penelitian Tylor, bukan berasal dari wahyu, melainkan spekulasi pikiran. Itulah agama animisme, yang mengakui adanya roh atau jiwa pada manusia yang terus hidup walaupun badan manusia telah hancur. Di samping itu suku-suku primitif juga menemukan roh yang memiliki kekuatan itu menguasai dan mempengaruhi peristiwa-peristiwa dalam dunia materi dan kehidupan manusia, kini dan kemudian. Kepercayaan terhadap adanya roh dan kekuatan gaib itu menimbulkan kegiatan pemujaan di satu pihak, dan upaya-upaya untuk menguasai dan memanfaatkannya di lain pihak.

Dalam disertasinya di Universitas Amsterdam (1963), Syed Hussein al-Attas menuliskan refleksinya atas teori-teori ilmiah tentang agama. Ia mengetengahkan beberapa hasil penelitian yang melahirkan teori mengenai agama. Yang dimaksud agama di sini adalah agama sebagai kebudayaan. atau bagian dari kebudayaan yang lazim disebut sebagai "agama budaya." Dari observasinya itu maka al-Attas menarik kesimpulan bahwa sudut pemahaman terhadap agama itu tidak hanya satu melainkan plural. Dengan melihat hasil-hasil penelitian itu secara lebih menyeluruh, maka berbagai sudut pandang yang menghasilkan berbagai teori yang berbeda itu, ternyata saling melengkapi. Dalam rekonstruksinya, al-Attas merumuskan dikotomi dan sekaligus sintesa di antara teori-teori mengenai agama.

Pertama menyangkut pertanyaan, apakah sumber agama itu adalah akal dan penalaran ataukah emosi manusia? Tylor dan Frazer yang disebut di atas, dua tokoh yang dianggap sebagai pendiri madzhab klasik di bidang antropologi itu, tergolong pada tokoh-tokoh yang berpendapat bahwa agama itu bersumber dari akal dan penalaran manusia. Agama, menurut penemuan mere-

ka, merupakan jawaban terhadap kebutuhan intelektual manusia primitif yang memberikan penjelasan tentang gejala alam yang mengatur dunia. Berbeda dengan kedua tokoh di atas, R.R. Marett dan William James (1842-1910) menemukan sisi lain manusia, yaitu emosinya. Mereka melihat bahwa agama adalah bentuk pemenuhan kebutuhan emosi manusia. Hanya saja, menurut James, ekspresi agama itu lebih mengarah kepada kekuatan adidaya (*supernatural*) dan itu berada di luar bidang ilmu pengetahuan. Freud dan C.G. Jung (1875-1962) tergolong yang berpendapat bahwa agama itu bersumber dari perkembangan emosi manusia. Hanya saja, berbeda dengan Freud, Jung memperkenalkan konsep proses bawah sadar kolektif. Sumber agama yang paling awal, menurut Jung, dapat dijumpai pada hasrat manusia dalam mencari kebahagian, dengan memperkuat kepribadiannya dalam menghadapi nasib malang dan konflik kejiwaan yang dialaminya. Perasaan ini mengalami akumulasi dari masa ke masa sejak masa pra-manusia. Berbeda dengan Freud yang menganggap agama sebagai buah *neurosis*, agama bagi Jung adalah gejala normal pada manusia yang ingin menemukan keseimbangan dalam hidup.

Hal kedua menyangkut pertanyaan tentang apa fungsi agama dalam kehidupan manusia. Dalam pendekatan individualis, agama berasal dari individu, baik dari perkembangan intelektual atau emosionalnya. Dengan bertanya mengenai fungsi agama, maka ilmuwan menemukan sumber atau akar-akar agama pada masyarakat. Durkheim, umpamanya melihat bahwa agama itu muncul dari kehidupan berkelompok yang membutuhkan solidaritas sosial. Agama adalah instrumen, dengan apa masyarakat menyatakan otoritas dan kekuasaannya. Ia juga merupakan simbol, dengan mana masyarakat mengemukakan tuntutan-tuntutannya dan dengan agama pula masyarakat memberikan pelayanan dan keamanan kepada anggota-anggotanya.

Dengan begitu, maka agama adalah fondasi tata moral yang berlaku dalam masyarakat. Durkheim, menolak gagasan bahwa agama itu bersumber dari kepercayaan supernatural, sekalipun ia mengakui adanya kebutuhan masyarakat terhadap objek

pengabdian yang bersifat sakral. Fungsi agama itu, menurut Durkheim, dapat dipahami secara rasional. Demikian pula menurut hasil penelitian Malinowski dan Radcliffe-Brown. Fungsi agama bagi kedua peneliti itu dapat dijumpai pada integ-rasi masyarakat dan cara hidup anggotanya, secara individual. Hanya saja, Malinowski melihat pentingnya segi ritual yang mengekspresikan kebutuhan keamanan eksistensial, sedangkan pada Radcliffe-Brown, agama lebih dilihat dari segi motivasi kejiwaan, dan sentimen yang merupakan cerminan kebutuhan masyarakat terhadap solidaritas sosial.

Berbagai hasil penelitian itu memberikan informasi kepada kita bahwa pada masa lalu, agama itu identik dengan masyarakat dan kebudayaan. Setidak-tidaknya agama, apabila ia diartikan sebagai sisi rohaniah atau kepercayaan, menjadi fondasi spiritual yang kaitannya meliputi seluruh aspek kebudayaan dan masyarakat. Bahkan dapat dikatakan bahwa agama itu mendahului dan melahirkan masyarakat dan kebudayaan. Dewasa ini agama telah dipersempit artinya. Tetapi dalam artinya yang luas, dapat dimengerti mengapa dalam persepsi para ulama dan cendekiawan Muslim itu, tidak ada pemisahan antara agama dan masyarakat atau agama dan negara. Dalam konsep itu, maka umat dan masyarakat itu identik (lihat, "Universalisme dan Kosmopolitanisme *Ummah*," dalam *Ummah*).

Dalam suatu penjelasannya mengenai arti kata dan pengertian yang terkandung dalam berbagai kata jadian yang bersumber dari kata *dâna*, yang diungkapkan dalam bukunya *Islam and Secularism* (1978), Syed Naquib al-Attas antara lain mengatakan bahwa dari segi konsepsional, kata *madînah* dan kata *tamaddun* berkaitan dengan pengertian *al-dîn*. *Al-Madînah* artinya kota, yang mempunyai hakim dan penguasa *dayyân*. Kota adalah kawasan terbatas yang memiliki kompleksitas kehidupan masyarakat yang lebih tinggi, dengan sistem hukum, tata tertib, sistem kekuasaan dan tata krama yang lebih berkembang. Sedangkan *tamaddun* artinya peradaban, yaitu hanya manusia yang lebih beradab, yang dibangun berdasarkan nilai-nilai yang lebih luhur (lihat, "Agama dan Peradaban," dalam *Madînah*).

Maka, kota atau *al-madînah*, secara konseptual dapat disebut

juga sebagai kawasan yang "beragama" yang mengembangkan *al-dîn*. Demikian pula, *tamaddun* atau peradaban adalah buah dari aktivitas "beragama." *Al-Madînat al-Munawwarah* adalah sebuah contoh dari sebuah kota baru, kota cahaya, yang dibangun oleh Nabi s.a.w. dan para sahabatnya, dengan dasar agama, atau atas tuntunan wahyu Ilahi. Kota itu diatur berdasarkan suatu undang-undang tertentu sehingga menjadi kota yang beradab dan berbudaya.

Ayat-ayat yang mengandung kata *al-dîn*, menurut banyak mufassir, pertama adalah yang terangkum dalam al-Qur'ân s. al-Nashr/110:2, dan al-Qur'ân, s. al-Mâ'idah/5:3. Menurut Ibn 'Umar, surat al-Nashr turun ketika Nabi s.a.w. sedang menunaikan ibadah haji. Dengan demikian surat ini adalah surat *Makkîyah*. Tetapi, ketika itu, Nabi s.a.w. telah berhasil membentuk masyarakat Islam di Madînah. Dengan hanya berpakaian ihram, dan niat menunaikan ibadah haji, kaum Muslim memasuki kota Makkah dengan cara damai. Nabi s.a.w. memerintahkan kaum Muslim untuk tidak membawa senjata, guna menghindari terjadinya kontak senjata. Hal ini sudah tentu mengandung risiko besar, karena belum bisa diduga bahwa penduduk Makkah akan berdiam diri begitu saja melihat kaum Muslim yang selama lebih dari 22 tahun mereka musuhi itu akan memasuki kota Makkah. Sebelumnya memang telah berkumpul kira-kira 2.000 orang kaum Muslim di bawah pimpinan 'Umar ibn Khaththâb yang berpakaian lengkap, siap memasuki kota Makkah. Tetapi Nabi menyuruh mereka semua menanggalkan pakaian perang mereka dan menggantinya dengan kain putih tak berjahit, tanda damai. Nabi tidak menginginkan terjadinya peristiwa yang akan menodai kota Makkah dengan darah. Dalam suasana seperti itulah surat al-Nashr ini turun.

إذا جاء نصر الله والفتح. و رأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا (النصر/١١٠:١-٣)

Tatkala datang pertolongan Allah, dan terbukanya kemenangan, maka engkau akan melihat manusia berbondong-bondong memasuki agama Allah. Maka bertasbihlah kamu, dengan memuji Tuhanmu, dan mohonlah ampunan kepada-Nya. Sesungguhnya Ia akan senantiasa menjawabmu dengan kasih sayang.

Surat ini merupakan suatu informasi dari Tuhan bahwa kaum Muslim akhirnya akan berhasil membebaskan kota Makkah. Kejadian ini pernah diisyaratkan oleh al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:80 dan 81, satu dasawarsa sebelumnya, ketika Allah menyuruh Nabi s.a.w. berdoa:

و قل رب أدخلني مدخل صدق و أخرجني مخرج صدق
واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا. و قل جاء الحق و زهق
الباطل إن الباطل كان زهوقا (الإسراء/١٧: ٨٠-٨١)

Dan katakanlah: "Ya Tuhanku, masukkanlah aku ke dalam suatu perkara dengan cara yang benar. Dan keluarkan aku pula dari perkara itu dengan cara yang benar. Dan berikanlah kepadaku dari sisi-Mu kekuasaan yang mendukungku." Dan katakanlah: "Yang benar telah datang dan yang batil telah sirna." Sesungguhnya yang batil itu pasti akan sirna.

Maka, setelah berjuang selama satu dasawarsa, kota Makkah pun akhirnya takluk tanpa invasi militer. Sesuai dengan perintah yang tersirat dalam surat al-Nashr, maka Nabi s.a.w. pun memberi maaf kepada lawan-lawannya, termasuk lawannya yang paling tangguh, penguasa tertinggi kota Makkah waktu itu, Abû Sufyân.

Istilah "masuk ke dalam agama Allah" dalam surat al-Nashr itu sudah tentu tidak menunjuk pada pengertian "agama" dalam arti sempit. Konteks historisnya adalah bahwa Rasulullah s.a.w. pada waktu itu telah membina suatu masyarakat yang berdasarkan *tawhîd*. Dengan terbebaskannya kota Makkah, maka kawasan dan masyarakat kota ini pun termasuk ke dalam yurisdiksi kekuasaan yang telah diberikan oleh Allah, seperti diisyaratkan

dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:80 di atas.

Dan dua bulan berikutnya, pada musim haji, dan itulah ibadah haji pertama yang dilakukan oleh Nabi s.a.w. dan sekaligus haji satu-satunya yang pernah ia jalankan, telah turun ayat-ayat terakhir mengandung kata *al-dîn*. Potongan ayat yang terkenal itu tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:3 dan berbunyi:

اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و
رضيت لكم الإسلام دينا (المائدة/٥:٣)

Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridlai Islam menjadi agamamu.

Itulah ayat terakhir yang turun. Dan kira-kira 83 hari sesudah itu, Rasulullah s.a.w. wafat di Madinah. Satu hal yang perlu dicatat adalah, bahwa sesudah kota Makkah takluk dengan cara damai, maka Nabi s.a.w. pun kembali ke ibu kota Islam, Madinah.

Pemahaman istilah *al-dîn* dalam potongan ayat tersebut perlu pula dilakukan dalam konteks historisnya. Di situ dikatakan bahwa Allah telah menyempurnakan agama yang dimaksudkan sebagai rahmat bagi seluruh alam itu (Q., s. al-Anbiyâ'/21:107), dan meridlai Islam sebagai agama. Dan seperti diketahui, muatan Islam itu adalah keseluruhan wahyu yang telah diturunkan secara berangsur-angsur selama 23 tahun masa kenabian Muhammad s.a.w. Dalam keseluruhan wahyu itu tidak bisa dikatakan bahwa Islam hanyalah prinsip-prinsip yang mengatur hubungan antara manusia dengan Yang Kudus, seperti yang tercakup ke dalam istilah "agama" dalam pengertian sempit. Dan wahyu itu pun langsung dilaksanakan oleh Rasul-Nya, Muhammad s.a.w. sehingga terjelmalah suatu *ummah*, yakni masyarakat etis yang berpusat di Madinah (lihat, "Pembentukan Kota Madinah," dalam *Madînah*). Ibu kota Islam bukanlah Makkah, di mana terletak *al-Ka'bah*, kiblat kaum Muslim bershalat, melainkan Madinah, tempat Nabi memimpin Masyarakat.

Dari *Dîn* ke *Islâm*

Istilah *al-dîn*, dalam al-Qur'ân mengandung banyak arti, antara lain ibadah, (hari) pembalasan, atau juga agama, hukum dan undang-undang. Kalau penggunaannya dalam Hadîts diperhitungkan, maka *al-dîn* juga bisa berarti penalaran, nasihat, peraturan atau adat kebiasaan. Tetapi, pada umumnya, *al-dîn* dalam al-Qur'ân diterjemahkan sebagai agama. Dalam istilah agama di sini, aliran kepercayaan yang dipeluk oleh suatu masyarakat tertentu dapat pula disebut sebagai agama. Agama dalam arti sempit, yang umumnya didefinisikan oleh ilmuwan, peneliti empiris, khususnya di bidang antropologi, sering didefinisikan sebagai gejala yang menyangkut hubungan dengan Yang Kudus atau Yang Gaib. Sungguhpun demikian, agama, dalam hal ini agama budaya, yaitu agama yang dikembangkan oleh masyarakat sebagai kebudayaan, sering pula tidak terbatas pada hal-hal yang menyangkut Yang Kudus atau Yang Gaib, melainkan mencakup pula seluruh kehidupan kemasyarakatan. Hasil-hasil penelitian antropologis menunjukkan bahwa agama adalah awal dan dasar dari suatu kebudayaan dan selanjutnya agama membentuk masyarakat. Semua masyarakat sederhana adalah masyarakat relijius. Dalam masyarakat seperti itu, agama tidak bisa dibedakan dari masyarakat dan kebudayaan. Agama adalah sebuah gejala universal.

Islam, sebagaimana halnya juga aliran-aliran kepercayaan pada suku-suku primitif dan kaum penyembah berhala pada masa Rasulullah s.a.w. adalah agama juga. Perbedaan antara Islam dan agama-agama lain harus dilihat dalam isi atau muatan Islam dan agama-agama lain. Islam, dalam hal ini tidak saja mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan, melainkan juga antara manusia dengan sesama manusia dan manusia dengan lingkungan alamnya. Dalam pengertian subjektif inilah *dîn al-Islâm* berbeda dengan agama-agama lain. Sebagai konsekuensi dari isi atau muatan Islam ini, maka Islam telah melahirkan masyarakat dan kebudayaan tersendiri, yang mencakup negara, ilmu, tata sosial dan bidang-bidang kebudayaan lain.

Islam sendiri kini dapat dipahami dalam tiga pengertian.

Pertama adalah kesatuan ajaran yang bersumber pada wahyu Allah kepada Rasul-Nya, Muhammad s.a.w., berikut contoh-contoh pelaksanaannya oleh Rasulullah s.a.w. Kedua adalah Islam sebagaimana ditafsirkan oleh ulama dan pemikir Islam yang tergambar dalam ilmu-ilmu keislaman. Dan ketiga Islam sejarah yaitu Islam sebagaimana yang terwujud dalam sejarah, dalam bentuk kebudayaan, peradaban dan masyarakat dalam arti luas.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *Islâm*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. *Islâm* ini, pertama-tama adalah suatu *îmân* seperti dicontohkan oleh Ibrâhîm, seorang Nabi yang disebut bukan penganut agama Yahudi ataupun Nasrani, yang merupakan agama mapan (*organized religion*), melainkan seorang yang tulus dan cenderung pada kebenaran (*hanîf*). Tetapi ia tidak menjalankan agamanya itu untuk dirinya sendiri, melainkan juga untuk dipeluk masyarakat. Dari sinilah terjadi evolusi, dari sekadar keyakinan, menjadi aturan-aturan perilaku individu dan masyarakat, hingga terlembaga menjadi sistem kemasyarakatan.

Dalam entri berikut juga dielaborasi konsep *islâm*, dalam hubungannya dengan *îmân*, *ihsân*, dan *taqwâ*, serta hubungannya dengan agama-agama, atau kepercayaan lain, dengan mencermati evolusi tersebut. Dengan begitu, dapat terlihat hubungan dinamis antara "Islam ideal" dan "Islam sejarah."

إسلام

ISLÂM

ISLAM adalah nama sebuah agama. Pengertian ini prevalen, baik di kalangan kaum Muslim maupun non-Muslim. Kaum Muslim menamakan agama mereka Islam, dengan penuh kebanggaan. Dan mereka menolak penjulukan *Mohammedanism*, umpamanya, seperti disebut banyak orientalis, sebuah sebutan yang berasal dari ahli Islam, H.A.R. Gibb. Menyebut Islam sebagai *Mohammedanism*, sama artinya mengatakan bahwa Islam adalah agama yang diciptakan oleh Muḫammad. Dengan begitu Islam bukan wahyu dari Tuhan, melainkan hasil daya cipta manusia. Para pengikutnya, dengan sendirinya dapat disebut sebagai *Mohammedan*, sejalan dengan penamaan Christian, pengikut Yesus Kristus, atau pengikut Buddha Gautama yang disebut kaum Buddhis, sekalipun mereka juga bangga disebut begitu.

Persepsi Kaum Orientalis tentang Islâm

Apakah dengan begitu kaum Muslim tidak mau disebut sebagai pengikut Muḫammad? Bukan begitu soalnya. Karena

kaum Muslim sering juga menyebut dirinya "umat Muhammad," di samping umat Islam atau umat Muslim. Tetapi kaum Muslim tidak mau disebut sebagai pengikut "agama Muhammad," karena istilah itu tidak ada dalam al-Qur'ân maupun Hadîts. Ini mengandung pengertian yang lebih dalam. Bagi kaum Muslim, Muhammad hanyalah seorang manusia biasa, yang disebut dalam al-Qur'ân sebagai *basyar*: *"Katakan: Maha Suci Tuhanku. Bukankah aku ini hanya manusia biasa (*basyar*), yang menjadi utusan (Tuhan)?"* (Q., s. Banî Isrâ'îl/17:93). Keistimewaan Muhammad hanyalah bahwa ia adalah seorang Rasul Tuhan. Dan karena itu Muhammad tidak dipuja, apalagi disembah.

Oleh sebab itu agama kaum Muslim disebut Islam. Mereka menyebut diri mereka, kaum yang "berserah diri" (pada Tuhan), sebagaimana Ibrâhîm pernah berdoa dengan kata-kata yang sangat mengharukan:

ربنا واجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا أمة مسلمة لك و
أرنا مناسكنا و تب علينا إنك أنت التواب الرحيم
(البقرة/٢:١٢٨)

"Tuhan kami, jadikanlah kami berdua, orang yang tunduk (*Muslimayn-i*) kepada Engkau, dan bangkitkanlah dari keturunan kami, umat yang tunduk kepada Engkau, dan tunjukkanlah kami, cara-cara berbakti dan terimalah tobat kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penerima taubat lagi Yang Maha Pengasih" (Q., s. al-Baqarah/2:128).

Muslim, artinya, antara lain adalah "orang yang tunduk," sehingga, apabila pengertian itu dikaitkan dengan "Islam" sebagai nama sebuah agama, maka Islam dapat diartikan sebagai "agama orang-orang yang tunduk," yaitu tunduk pada kehendak Tuhan (*submission to God's will*). Persoalan yang timbul, apakah dengan demikian, semua orang yang percaya pada Tuhan Yang Maha Esa, sekalipun tidak secara formal menyatakan dirinya sebagai Muslim,—pemeluk agama Islam, sebagai agama formal—dapat pula disebut sebagai Muslim? Misalnya, para suku primitif di

Amerika Utara atau pengikut aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, sebagai salah satu kepercayaan Jawa, selain yang benar-benar memang menyatakan diri sebagai Muslim? Apakah al-Qur'ân memberi penjelasan mengenai pertanyaan teoritis ini?

Dalam suatu ceramahnya di Departemen Agama, beberapa tahun yang lalu, ahli sejarah Islam terkemuka, Bernard Lewis, dalam awal pembicaraannya, merasa perlu menjelaskan terlebih dahulu apa yang disebut dengan "Islam" itu. Ada tiga persepsi mengenai Islam, katanya. Pertama, Islam sebagaimana terwujud dalam al-Qur'ân dan Ḥadîts. Sebagai "konsep," Islam dalam wujud ini dinyatakan oleh kaum Muslim sebagai tidak berubah. Agaknya ia perlu menyatakan hal ini untuk menghindari kesalahpahaman mengenai paham "pembaruan pemikiran Islam" yang dilontarkan oleh Nurcholish Madjid, karena banyak yang menyangka seolah-olah ia ingin merubah al-Qur'ân dan Ḥadîts. Sikap menolak pemikiran Syî'ah antara lain juga disebabkan karena salah informasi bahwa kaum Syî'ah mempunyai al-Qur'ân sendiri.

Persepsi kedua adalah Islam sebagaimana diinterpretasikan oleh para ulama. Dalam kenyataannya, kaum Muslim memahami Islam, apalagi di kalangan awam, dalam wujud ajaran atau doktrin yang disistematisasikan melalui proses interpretasi terus-menerus untuk mencapai kesepakatan (*ijmâ'*), dalam jangka waktu yang cukup lama. Di sinilah kita mengenal Islam dalam *madzhab* Sunnî, Syî'ah atau Aḥmadiyah. Sekalipun ada perbedaan di sana sini, tetapi umat Islam dari berbagai *madzhab* itu pada dasarnya masih bisa menerima masing-masing rumusan, misalnya tentang Rukun Iman atau Rukun Islam. Kaum Sunnî masih bisa menerima, walaupun tidak semuanya, *Tafsîr al-Mîzân*, karya Thabâthabâ'î atau *The Holy Qur'ân*, karya Muḥammad 'Alî, maupun Basyîr al-Dîn Maḥmûd Aḥmad, masing-masing dari aliran Syî'ah, Ahmadiyah Lahore, dan Ahmadiyah Qadian. Perbedaan di antara madzhab-madzhab itu dapat dijelaskan dari analisis sejarah, terutama sejarah politik atau dari sudut metodologinya.

Islam, dalam wujud interpretasi adalah hasil olah-pikir para ulama dan cendekiawan yang merespon wahyu Ilahi dan teladan

Nabi s.a.w. dalam konteks masyarakatnya. Oleh sebab itu, Islam yang ditangkap dalam persepsi ini akan selalu berkembang dan dikembangkan sesuai dengan tantangan zaman. Interpretasi Islam ini mula-mula muncul dalam bentuk teologi yang sangat diwarnai oleh persoalan-persoalan sosial dan politik. Ayat-ayat al-Qur'ân dan kata-kata maupun teladan Nabi s.a.w. dipakai sebagai pedoman dasar dan orientasi untuk menanggapi persoalan-persoalan masyarakat. Respons teologis yang banyak bersifat spekulatif dan bahkan arbitrer ini ternyata membawa dinamika-nya sendiri. Timbul upaya-upaya pemikiran yang lebih rasional dan sistematis dalam bentuk studi hukum kemasyarakatan yang kemudian hasilnya dikenal sebagai *'ilm fiqh* dan *ushûl al-fiqh*.

Dalam bukunya *Islam The Straight Path* (Oxford University Press, 1991), John L. Esposito, dalam penjelasannya mengenai aspek kehidupan agama, teori dan praktiknya, mengambil kesimpulan atau mendapat kesan bahwa: "Sementara dalam Kristen, teologi adalah 'ratu semua ilmu' maka dalam Islam, sebagaimana dalam agama Yahudi, ilmu hukum ditempatkan dalam kedudukan yang dibanggakan," karena, menurut ahli Islam yang simpatik ini, fiqih adalah perwujudan penerimaan pada atau penyesuaian diri terhadap hukum-hukum Tuhan, melalui Islam yang artinya, "penyerahan diri pada hukum-hukum Tuhan." Dengan begitu, maka Esposito melihat fiqih sebagai perwujudan Islam.

Apa yang dikatakan Esposito itu tidak sepenuhnya benar, sebagaimana diakuinya sendiri kemudian, karena hal itu hanyalah kesan para komentator yang memang penting untuk dikemukakan. Interpretasi Islam diwujudkan dalam berbagai ilmu, terutama ilmu-ilmu teologi (ilmu-ilmu *tawhîd*, *'aqâ'id*, *ushûl al-dîn* atau *kalâm*), *'ilm al-fiqh* dalam berbagai cabangnya dan *tashawwuf*. Itulah ilmu-ilmu keislaman tradisional yang membentuk paradigma keilmuan tersendiri, yang mendasari ilmu-ilmu lainnya yang dikembangkan dalam masyarakat Muslim. Sekalipun demikian memang benar, bahwa fiqih merupakan 'ratu' di antara ilmu-ilmu keagamaan tradisional tersebut, seolah-olah Islam diwakili dan diberi citra dengan *'ilm al-fiqh*.

Untuk membedakan antara Kristen di satu pihak dan Islam serta Yahudi di lain pihak, Esposito mengatakan bahwa bagi kaum Kristen, pertanyaan yang tepat adalah "Apa yang dipercayai oleh seorang Kristen?" Sementara bagi Islam (dan Yudaisme), pertanyaan yang tepat adalah "Apa yang dilakukan oleh seorang Muslim?" Karena, jelas Esposito, Islam berarti menyerah pada kehendak Tuhan. Karena itulah kaum Muslim selalu cenderung untuk menekankan diri pada kepatuhan atau mengikuti kehendak Tuhan yang ditetapkan dalam hukum Islam. Atas dasar itu, banyak komentator telah membedakan penekanan Kristen pada ortodoksi, atau doktrin dan kepercayaan yang benar, sedang Islam menekankan pada ortopraksi, atau tindakan yang benar. Sungguhpun demikian, Esposito juga mengakui bahwa tekanan pada praktik tidak mengesampingkan pentingnya keyakinan dan kepercayaan. Iman dan tindakan yang benar atau praktik, selalu berjalin berkelindan.

Persepsi ketiga mengenai Islam adalah apa yang disebut sebagai Islam-sejarah (*historical Islam*). Ini adalah Islam, sebagaimana yang diwujudkan dalam sejarah. Islam, sebagaimana yang dirumuskan oleh para ulama dan cendekiawan, oleh Wilfred Cantwell Smith, sebagai "Islam ideal." Ketika dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat, hukum, negara dan kebudayaan, maka Islam yang nampak adalah yang nyata perwujudannya dalam sejarah. Islam dalam realitas sejarah ini mungkin mengandung jarak dari Islam-ideal. Karena itu yang disebut "masyarakat Muslim" atau "kebudayaan Muslim," mungkin mengecewakan karena dinilai tidak selalu sesuai dengan rumusan idealnya, Islam yang ini, mungkin pula telah tercampur dengan unsur-unsur budaya lain, baik yang sesuai atau bertentangan dengan Islam yang dipersepsikan. Selain itu, Islam historis adalah Islam yang berubah dan berkembang atau mungkin juga Islam yang beku dan mundur dari perkembangan yang telah dicapai pada suatu titik sejarah tertentu.

Kalangan dalam (*the insider*) akan cenderung untuk menampilkan Islam-ideal, sementara kalangan luar (*the outsider*) akan condong untuk melihat Islam sebagai aktualisasi sejarah-kemasyarakatan (*historical-sociological actuality*), meminjam istilah Smith.

Di masa lalu, banyak gambaran yang menyesatkan mengenai Islam-aktual ini, termasuk yang dibuat oleh Weber, yang oleh Turner dinilai hanya memiliki pengetahuan yang dangkal saja mengenai Islam. Tetapi akhir-akhir ini mulai muncul upaya-upaya menampilkan Islam-aktual ini secara lebih simpatik dan obyektif.

Dapat disebut beberapa karya di antaranya, umpamanya Richard C. Martin menulis, *Islam: a Cultural Perspective* (Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1982). Hal yang penting untuk dicatat dari buku ini adalah keterangan Martin tentang gambaran yang "bhineka-tunggal eka" (*unity and diversity*) dalam persemakmuran Islam, sekalipun ia hanya menemukan dua *madzhab* saja, Sunni dan Syi'ah. Keberagaman itu terutama nampak dalam aliran pemikiran dan kebudayaan. Martin, dalam buku ini juga menampilkan aspek "bentuk dan keindahan" (*form and beauty*) dalam kesenian Islam, di samping melukiskan dasar-dasar kepercayaan, sistem ritual (peribadatan), komunitas dan masyarakat.

Buku yang lain adalah karya Esposito, *Islam The Straight Path* (terbitan pertama, 1988, diperluas, 1991) yang telah disebut di atas. Di sini antara lain ia berkata: "Walaupun semua Muslim bertahan pada pendapat hanya ada satu Islam yang dimandatkan dan merupakan wahyu Ilahi, namun selama ini telah dan akan terus berkembang berbagai interpretasi mengenai Islam." Buku ini menekankan pada penjelasan tentang apa yang sesungguhnya diyakini sebagai Islam dan bagaimana Islam dipraktikkan dalam kehidupan. "Sebagaimana sejarah telah memperlihatkan, kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, satu kesatuan wahyu dan satu Nabi pamungkas telah menjadi basis bagi kepercayaan monoteisme yang bergetar hidup. Namun monoteisme tidak berarti monolitis. Kesatuan Islam, sejak awal pembentukannya hingga perkembangannya yang kontemporer, selalu diisi dengan keanekaragaman interpretasi dan ekspresi kepercayaan." Masyarakat Islam di dunia, katanya, menutup buku ini, telah menjadi bukti dari dinamisme Islam dan sekaligus komitmen kaum Muslim untuk mengikuti "jalan yang lurus, jalan Tuhan, Penguasa segala sesuatu yang di langit dan di muka bumi."

Buku lain yang barangkali paling simpatik dalam menggambarkan Islam pada non-Muslim adalah karya Annemarie Schimmel, *Islam: an Introduction* (State University of New York Prees, 1992. Judul aslinya, *Der Islam, Eine Einfuhrung*, Philipp Reclum jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1990). Schimmel adalah sarjana asal Jerman, seorang pengagum penyair Sufi Rûmî dan sekaligus Iqbâl, yang mempelajari Islam dari tradisi tasawuf. Cara memperkenalkan Islam pada publik Barat itu dikatakannya sebagai "mengambil pandangan tradisional tentang sejarah Islam, tanpa upaya memasuki aspek sosiologis dan politik yang sangat luas itu."

Ia mula-mula menjelaskan, betapa Islam, selama berabad-abad telah disalahpahami, karena telah diperkenalkan secara distortif oleh masyarakat Barat, walaupun pada Zaman Pencerahan (*Enlightenment*), Islam mulai ditampilkan oleh Henri De Boulainvilliers (1658-1722) secara simpatik, sebagai agama yang sesuai dengan nalar. Goethe, adalah penyair besar Jerman yang mampu menangkap api Islam, sehingga kata-katanya dipasang sebagai motto dalam buku Schimmel, sebagai berikut:

> Betapa aneh, bahwa dalam kasus khusus
> seseorang memuji jalannya sendiri!
> Pabila Islam berarti "pasrah kepada kehendak Tuhan,"
> maka hanya dalam Islam kita semua akan
> hidup dan mati.

Sekalipun Goethe tidak pernah disebut sebagai seorang Muslim, tetapi pernyataannya itu dapat disebut sebagai sebuah syahadat, kesaksiannya untuk menyerahkan diri ke haribaan Islam.

Barangkali karena ketidak-puasan terhadap buku pengantar Islam selama ini yang ditulis oleh orang-orang Barat, maka Fazlur Rahman, tidak ketinggalan ikut menulis buku dengan judul singkat *Islam* (University of Chicago Press, 1979). Ia menyadari bahwa tidak seorang pengarang pun yang mampu menulis tentang agamanya sendiri, tanpa menyampaikan sesuatu pun mengenai intensitas batinnya sendiri dalam menyampaikan pesan-pesan agama yang bersangkutan. Di lain pihak untuk

menulis sebuah buku bagi pembaca non-Muslim, ia perlu bersikap obyektif dalam melihat sejarah agamanya sendiri. Dalam bukunya itu ia memulai menjelaskan Islam dengan menampilkan Nabinya, Muḥammad. Baru kemudian ia berbicara mengenai al-Qur'ân dan al-Sunnah. Sesudah itu ia berbicara tentang fiqih, teologi dan tasawuf. Bagian-bagian akhir bukunya berbicara mengenai Islam di zaman modern. Di sini ia sekaligus berbicara Islam sebagai Islam-ideal dan Islam-historis, walaupun ia lebih membatasi diri pada aspek kebudayaan dan intelektual.

Kategorisasi lain tentang Islam diberikan oleh Wilfred Cantwell Smith dalam bukunya *On Understanding Islam* (Mouton Publisher, the Hague, 1981). Islam dapat dilihat dalam tiga kacamata. Pertama bersifat pribadi (*personal*), sebagai kepercayaan seseorang secara aktif. Di sini, keseluruhan keberadaan seseorang terlibat, dalam semacam transaksi, antara jiwanya dengan jagad. Dalam keyakinannya ini, nasibnya dalam keabadian, dipertaruhkan. Hal ini menyangkut pengambilan keputusan yang bersifat pribadi dan tidak teringkari. Penyerahan dirinya, apabila kita mengacu pada makna "*Islâm,*" bersifat sangat khusus dan tersendiri, dibanding dengan keputusan orang lain. Dalam kategori ini Islam bukanlah nama dari suatu agama, melainkan jenis atau macam komitmen dan sikap pribadi seseorang, yaitu "menyerahkan diri" pada Sesuatu, yaitu Tuhan.

Kategori kedua dan ketiga, bersifat non-pribadi (*impersonal*). Yang kedua adalah Islam sebagai sistem keagamaan yang bersifat historis. Keduanya telah mengalami obyektifasi (*objectified*). Sebagai Islam-ideal dan Islam-historis, sebenarnya Islam telah mengalami sistematisasi yang sifatnya rasional atau mengandung upaya rasionalisasi. Inilah yang disebut Lewis, "Islam yang telah diinterpretasikan." Lebih jauh Islam telah mengalami proses pelembagaan (*institusionalized*) dalam masyarakat.

Sistem menurut Smith, dapat dikonseptualisasikan dengan dua cara, secara ideal dan secara historis. Antara yang ideal dan aktual, dan antara yang hakiki (*essence*) dan yang maujud (*existence*), selalu ada jurang (*gap*), sesuatu yang dikenal luas. Barangkali, seperti ditekankan oleh Smith, dalam kasus agama, jurang pemisah itu sangat dalam dan luas, karena di sini, aspirasi

agama dan cita agama, dalam sifatnya yang paling alamiah, adalah sesuatu yang tinggi, yang mulia. Sementara yang aktual, menurut hakikat manusia dan masyarakat, kerap kali terbukti sangat koruptif, sangat terlibat dalam proses kemasyarakatan, yang selalu terkena pengaruh, didominasi dan diselewengkan oleh berbagai macam faktor. Kalau suatu agama mengajarkan persaudaraan dan perdamaian umpamanya, mengapa gejala aktualnya memperlihatkan konflik, permusuhan dan perang? Di sini orang perlu melihat pada faktor sosial, politik atau ekonomi yang mempengaruhi dan melatarbelakangi. Perang agama yang dicatat terjadi di Eropa yang berlangsung puluhan tahun umpamanya, kemungkinan besar bukan pertentangan agama, melainkan perang antara kekuasaan feodal atau perang etnis.

Buku yang memperkenalkan Islam secara utuh, merupakan ide bagus. Seorang pengarang non-Muslim yang mengarang buku semacam ini, biasanya mengandung maksud untuk memperkenalkan Islam di lingkungan masyarakatnya, dengan mengurangi *bias* sejauh mungkin, dan sebaliknya berusaha untuk memahami Islam "dari dalam." Buku semacam ini pada umumnya cenderung melihat Islam sebagai Islam-historis, seperti dicontohkan oleh buku-buku yang disinggung di atas. Sekalipun sudah berusaha melukiskan Islam seobyektif mungkin, hasilnya biasanya tetap kurang memuaskan. Inilah yang mengundang pemikir Muslim sendiri untuk menulis buku serupa. Biasanya orang yang menulis buku semacam ini adalah seorang pemikir terkemuka yang mampu melakukan abstraksi dan mengacu pada alam pikiran masyarakat, seorang yang punya ide dan mengemban misi pembaruan.

Itulah yang dilakukan umpamanya oleh tokoh Ahmadiyah, Muḥammad 'Alî, dengan bukunya, *The Religion of Islam* atau Syaykh Maḥmûd Syalthûth, *Islam: al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah*, keduanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Hamka, juga menulis buku *Pelajaran Agama Islam*, sebuah buku yang cukup sukses, terbukti dengan cetak ulangnya, paling tidak tujuh kali (hingga 1982). Ini juga menunjukkan kebesaran Hamka sebagai pemikir Indonesia, sekalipun dalam bukunya

itu Hamka hanya menjelaskan Rukun Islam dan Rukun Iman saja. Buku-buku introduksi yang ditulis oleh pemikir Muslim pada umumnya bertolak dari konsep Islam-ideal. Kecuali yang ditulis oleh Fazlur Rahman, ia sekaligus merangkum Islam-ideal dan Islam historis. Inilah kelebihan pemikir Amerika-Pakistan dari pemikir-pemikir Muslim kontemporer lainnya. Bukunya tidak saja efektif untuk pembaca Barat, tetapi juga bagi kaum Muslim sendiri. Bukunya itu sekaligus memuat gagasan-gagasan pembaruannya, terutama di bidang intelektual.

Islâm dalam al-Qur'ân

Telah banyak buku atau artikel ditulis tentang Islam dalam keseluruhannya. Tetapi semua buku itu hanya sedikit mengupas tentang apa arti Islam secara mendalam. Tidak seorang pun penulis, Muslim ataupun non-Muslim yang mendedikasikan sebuah artikel saja yang secara khusus mengupas apa arti Islam, kecuali Prof. Dr. P.A. Hoesein Djajadiningrat. Bukunya *Apa Artinya Islam?* (J.B. Wolters, Jakarta, Groningen), sebenarnya berasal dari Pidato pada peringatan Dies Natalis ke-4, Universitas Indonesia, 4 Pebruari 1954. Tulisan ini juga menunjukkan kehebatan pelopor kesarjanaan di kalangan bangsa Indonesia itu, sebagai pemikir. Ia biasanya menulis Islam-historis. Tetapi dalam pidato dan bukunya itu ia menulis sebuah Islam-ideal.

Keterangan tentang apa arti dan maksud istilah *Islâm*, dengan beberapa kata jadian dari kata kerja *aslama*, yang berarti "menyerahkan diri" itu, sebenarnya cukup banyak dijumpai dalam al-Qur'ân sendiri. Tetapi arti kata itu sendiri dari segi substansi pernah menjadi bahan pertanyaan di antara para sahabat, sehingga pada suatu hari, Rasulullah s.a.w. pernah menjelaskan maksud kata itu, sebagai jawaban terhadap seseorang yang tidak dikenal. Kumpulan Hadîts Muslim diawali dengan sebuah riwayat tentang arti kata Islam, sekaligus juga kata *îmân* dan akhirnya *ihsân*. Inilah trilogi ajaran Islam. Hadîts itu menjelaskan kata Islam, karena dikemukakan dalam perspektif perbandingan maknanya dengan kata *îmân* dan *ihsân*. Itulah agaknya alasan, mengapa

dalam kupasannya tentang arti kata Islam, Hoesein Djajadiningrat memakai kerangka Hadîts Nabi di atas.

Pada mulanya, Prof. Djajadiningrat menjelaskan kata "Islam" secara harfiah, dengan contoh-contoh dari ayat-ayat al-Qur'ân. Melalui kata kerja *aslama*, ia mengutip al-Qur'ân, s. al-Baqarah/ 2:112: *"Ya, barangsiapa menyerahkan dirinya kepada Allah dan ia berbuat baik, maka ia mendapat pahalanya pada Tuhannya dan tidak ada ketakutan kepadanya dan tidak ia berduka cita."* Ini adalah kata kerja, yang menyebut obyek, yaitu "diri" atau "jiwa" (arti sebenarnya adalah "muka," atau menurut keterangan Muhammad 'Alî, "seluruh jiwa dan raganya"). Contoh yang tidak menyebut obyeknya adalah al-Qur'ân, s. Jinn/72:14: *"dan bahwa dari pada kami ada yang berserah dan dari pada kami ada yang menyimpang dari jalan kebenaran. Maka barangsiapa berserah, mereka itulah menempuh jalan yang tepat."* Di sini Djajadiningrat mengartikan kata *aslama* sebagai "menyerahkan dengan tulus hati" atau "mengikhlaskan." Dalam penjelasannya itu ia membedakan kata "Islam" sebagai sikap jiwa seseorang dan "Islam" sebagai nama sebuah agama, berdasarkan al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:19: *"Sesungguhnya agama pada sisi Allah ialah Islam,"* dan al-Qur'ân, s. al-Mâ'idah/5:3: *"Pada hari ini, Aku sempurnakan bagimu agamamu dan Kulengkapkan atasmu kurnia-Ku dan Aku memilih bagimu Islam sebagai agama."*

Dalam penjelasannya ini, tidak lupa Djajadiningrat menampilkan arti beberapa kata yang berasal dari kata jadian yang sama, dari mana makna *Islâm* ditarik, yaitu *salima min*, selamat dari; *Muslim*, orang yang menyerahkan diri; dan *salâm*, sejahtera, kesejahteraan, tempat sejahtera. Salah satu nama Tuhan yang disebut dalam *al-Asmâ' al-Husnâ* (Q., s. al-Hasyr/59:23), nama-nama yang indah, adalah *al-Salâm* yang ditafsirkan oleh Djajadiningrat sebagai "selamat (yakni suci) dari kekurangan dan keburukan apapun juga." Pada pokoknya, dari segi harfiah, Djajadiningrat menjelaskan makna kata *Islâm*, dari pola kata kerja *aslama*, menyerahkan diri pada, yang membentuk kata *Islâm* dan *Muslim*, dan dari pola kata kerja *salima*, selamat dari, yang membentuk kata *salâm*, kesejahteraan atau kedamaian.

Djajadiningrat juga mencoba menguji, bagaimana orang, dari

alam pikiran dan alam kepercayaan lain mampu menangkap makna Islam itu. Selain mengutip pandangan penyair besar Goethe, seperti telah kita kutip di atas, ia juga mengemukakan bagaimana sejarawan Inggris terkenal, Thomas Carlyle, dalam bukunya yang masyhur *On Heroes, Hero-Worship and Heroic in History* dan ceramahnya "The Hero as Prophet, Mahomet, Islam," menanggapi Islam sebagai berikut:

> ...demikian pula halnya "Islam." Bahwa kita mesti menyerahkan diri kita kepada Tuhan. Bahwa seluruh kekuatan kita terletak pada penyerahan diri yang menyeluruh kepada-Nya, apapun tindakannya kepada kita. Untuk kehidupan di dunia ini atau untuk kehidupan lain nanti! Apapun yang diturunkan kepada kita, apakah itu kematian atau lebih buruk lagi dari itu, akan baik dan terbaik; kita menyerahkan diri kepada Tuhan. "Apabila ini Islam," kata Goethe, "apakah kita semua tidak hidup dalam Islam?" Ya, semua kita yang memiliki suatu kehidupan moral, akan hidup secara demikian.

Betapapun simpatinya Carlyle pada Islam, Djajadiningrat masih merasakan kurangnya kandungan "asas keagamaan yang dalam," pada keterangan tokoh ilmuwan yang dibesarkan dalam alam keagamaan Calvinisme itu.

Cara ketiga yang dilakukan oleh ahli sejarah, ahli bahasa dan ahli Islam ini adalah menjelaskan makna substantif Islam. Makna Islam secara substantif ini dijelaskan dari Ḫadîts Nabi s.a.w. yang kemudian dirumuskan oleh para ulama sebagai Rukun Islam, yaitu mengucapkan syahadat (kesaksian) "Tiada tuhan selain Allah dan Muḫammad adalah Rasul Allah," menegakkan shalat, menjalankan puasa di bulan Ramadlân, membayar zakat dan melakukan perjalanan haji paling tidak sekali dalam hidup, jika mampu.

Namun arti *Islâm* secara substantif tidak hanya itu. Pernah Rasulullah s.a.w. ditanya tentang "Islam yang lebih baik (*afdlal*). Terhadap pertanyaan itu Nabi memberikan penjelasan, di antaranya yaitu:

> Kaum Muslim adalah mereka yang selamat dari lidahnya dan tangannya" (tentu saja dari perkataan buruk dan perbuatan buruk).
> Engkau memberi makan dan engkau mengucapkan salam kepada yang engkau kenal dan yang tidak kau kenal.

Islam yang paling baik ialah bahwa engkau memberi makan kepada yang lapar dan menyebarkan perdamaian di antara yang engkau kenal dan yang tidak kau kenal (ke seluruh dunia).

Muslim bersaudara dengan sesama Muslim, tidak bertindak zalim dan tidak dizalimi.

Muslim bukan pencerca dan bukan pengutuk.

Beberapa petikan Hadîts di atas memberikan penjelasan tentang substansi Islam dan bukan kata Islam. Di situ keislaman ditunjukkan oleh perkataan dan perbuatan. Islam adalah juga sesuatu yang dihasilkan oleh perkataan dan perbuatan itu, misalnya, persaudaraan, kesejahteraan dan perdamaian. Barangkali dari sinilah Esposito dan yang lain mengambil kesimpulan, bahwa keislaman itu tidak terutama ditunjukkan oleh apa yang dipercaya seseorang (*faith*), seperti halnya kekristenan pada kaum Kristen, melainkan dengan perbuatannya (*action*).

Selanjutnya, Djajadiningrat menjelaskan *Islâm* dalam hubungannya dengan *îmân*. Baginya, tiap-tiap kata mengandung pengertian tersendiri. Tetapi pertumbuhan dan perkembangan kata membawa pertumbuhan dan perkembangan pengertiannya. Kata-kata yang sepokok dan karena itu pada dasarnya juga sepengertian, dalam pertumbuhan dan perkembangannya bukan saja mempunyai hubungan bentuk, tetapi juga hubungan pengertian. Ia memberi contoh perihal kata yang bukan sepokok dengan *Islâm*, tetapi sekategori dalam pengertiannya, yaitu kata *îmân*, yang berarti kepercayaan agama dan *Ihsân*, perbuatan yang baik.

Islâm, adalah penerimaan apa yang disampaikan oleh Nabi dan Rasul s.a.w., sedangkan *îmân* adalah pembenaran dengan hati. Sedangkan *ihsân* adalah perwujudan dalam perbuatan. Dengan perkataan lain, *îmân* adalah tindakan interiorisasi dan internalisasi, sedangkan *Islâm* adalah eksteriorisasi atau eksternalisasi apa yang ada dalam keyakinan seseorang. Dalam analisisnya, ia mengambil kesimpulan bahwa penjelasan substantif Nabi s.a.w. mengenai *îmân*, sama dengan penjelasannya tentang *Islâm*.

Penjelasan seperti itu juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, dalam artikelnya "Some Key Ethical Concept of the Qur'ân" (*the Journal of Religious Ethics*, Vol. 2, No. 2, 1983). Dalam

kata *Islâm*, terkandung pengertian *îmân*. Demikian pula dalam kata *îmân*, terkandung pengertian *Islâm*. Lebih jauh, Rahman menambahkan bahwa tumpang-tindih makna itu terjadi juga dengan kata *taqwâ*. Karena itu konsep etik al-Qur'ân, menurut Rahman terkandung pada trilogi *îmân-Islâm-taqwâ*.

Islam, menurut Rahman, berakar pada kata *s-l-m*, artinya "aman" (*to be safe*), "keseluruhan" (*whole*) dan "menyeluruh" (*integral*). Kata *silm*, dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:208, berarti "perdamaian" (*peace*), sedangkan kata *salam*, dalam al-Qur'ân, s. al-Zumar/39:29, berarti "keseluruhan" (*whole*), sebagai kebalikan dari "terpecah dalam berbagai bagian," walaupun *al-salâm*, dalam al-Qur'ân, s. al-Nisâ'/4:91, mengandung arti "perdamaian." Dalam berbagai penggunaannya, kata *Islâm* ini berarti "perdamaian," "keselamatan" atau "uluk salam." Dengan melihat berbagai maknanya itu, maka secara keseluruhan tertangkap ide bahwa dengan penyerahan diri pada Tuhan, seseorang akan mampu mengembangkan seluruh (*whole*) kepribadiannya secara menyeluruh (*integral*).

Sementara itu *îmân*, yang arti umumnya, adalah "percaya," berakar dari kata *a-m-n*, yang artinya "(dalam keadaan) damai dengan diri sendiri" (*to be at peace with oneself*). Atau "merasakan tidak adanya kegoncangan dalam diri seseorang." Dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:283, kata *îmân* disebut dalam arti, "menitipkan sesuatu pada seseorang untuk disimpan" (*depositing something with someone for safe keeping*). Dalam kaitan ini, kata *amânah* dalam al-Qur'ân, s. al-Nisâ'/4:58 dan yang lain, berarti "penyimpanan yang aman" (*safe deposit*). Dalam al-Qur'ân, s. al-Ahzâb/33:72, berarti "mempercayakan" atau "mengandalkan" (*trust*). Dalam al-Qur'ân, s. al-Nisâ'/4:83, al-Baqarah/2:125 dan ayat-ayat lain, *îmân* menunjuk pada pengertian "keselamatan dari bahaya (luar)." Karena itu aman untuk mengatakan bahwa makna dasar dari *îmân*, adalah "kedamaian" (*peace*) dan "keamanan" (*safety*). Kata-kata *âmana bi 'l-Lâh* berarti "percaya pada" atau "mempercayakan diri pada Allah." Bukankah kita dapat pula mengatakan "menyerahkan diri pada Allah," yang merupakan tindakan *aslama*, guna memperoleh *salâm*.

Lain dari pada itu, kata *taqwâ* yang juga ditampilkan oleh Rahman, arti populernya adalah "patuh pada Allah," atau saleh (*peity*). Tetapi dengan menengok pada akar katanya, *w-q-y*, maka kita beroleh arti kata *taqwâ*, "melindungi" (*to protect*), "mengamankan dari kehancuran" (*to save from destruction*) atau "memelihara" dan "melestarikan" (*to preserve*). Dalam bentuk kata kedelapan, kata ini menimbulkan arti, "memelihara seseorang dari kemungkinan bahaya atau serangan," dan karena itu merupakan tindakan "berhati-hati" (*to be careful*). Dalam arti keagamaan yang dimaksudkan oleh al-Qur'ân, kata ini berisikan kandungan moral, "terpelihara dari kegoncangan moral" atau "takut karena bertanggungjawab." Di sini pun, terjadi artinya yang paralel dengan, "menyerahkan diri pada hukum Tuhan," agar terpelihara dari segala kegoncangan atau krisis kejiwaan (lihat, "*Taqwâ* dalam al-Qur'ân," dalam *Taqwâ*).

Usaha Mencari Titik Temu (*Kalimat al-Sawâ'*)

Pada umumnya "Islam" dimengerti sebagai nama agama, dengan bukti al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:19 dan al-Qur'ân, s. al-Mâ'idah/5:3. Agama di sini adalah "agama yang terorganisasikan (*organized religion*), agama formal, atau agama mapan. Dalam al-Qur'ân, pengertian agama diwakili oleh kata *al-dîn*. Agama Islam adalah *al-dîn al-Islâm*. Pengertian semacam ini agaknya juga diterima oleh Fazlur Rahman. Namun ia juga membuka kesempatan bagi penafsiran lain ketika ia menerjemahkan *al-dîn*, menjadi "jalan kepatuhan yang benar" (*the true path of obedience*). Apabila kemudian istilah Islam diterjemahkan lagi, maka ayat 19, surat Âlu 'Imrân, bisa diterjemahkan menjadi: "*Sesung-guhnya, jalan kepatuhan kepada sisi Allah, adalah penyerahan diri (kepada Allah).*" Selanjutnya, Allah, seperti diketahui, memiliki nama-nama yang indah (*al-asmâ' al-ḥusnâ*), antara lain *al-Ḥaqq* (Kebenaran) atau *al-'Adl* (Keadilan), sehingga secara keseluruhan, ayat itu dapat diterjemahkan menjadi "*Sesungguhnya, jalan kepa-tuhan (yang benar) di sisi Allah adalah penyerahan diri kepada Kebenaran (atau) Keadilan.*"

Penafsiran melalui penerjemahan secara menyeluruh di atas menimbulkan pengertian tentang iman, sebagai keyakinan pribadi (*personal*) atau antar pribadi (*interpersonal*), di satu pihak dan "agama," sebagai gambaran dan hasil penelitian secara *impersonal*, seperti pernah disebut oleh W.C. Smith yang disinggung di atas. Sebagai sesuatu yang *impersonal*, agama telah mengalami "obyektifasi." Ia adalah suatu gambaran dari suatu hasil studi, di mana agama ditempatkan sebagai obyek. Di sini penulis telah mengambil jarak dan tidak terlibat. Agama dilihat dari sudut orang luar, tidak saja orang luar dari suatu agama, melainkan orang luar dari semua agama. Di sini si pengamat atau si peneliti tidak terlibat dengan keyakinan pada suatu agama atau agama pada umumnya.

Dalam proses memperkenalkan agama (*al-dîn*), al-Qur'ân pada mulanya pernah menempatkan Islam secara obyektif, bersama-sama dengan agama-agama lain, khususnya agama Yahudi dan Nasrani. Ini nampak pada al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:111-113:

و قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. بلى من أسلم وجهه لله و هو محسن فله أجره عند ربه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون. و قالت اليهود ليست النصارى على شيء و قالت النصارى ليست اليهود على شيء و هم يتلون الكتاب (البقرة/٢: ١١١-١١٣)

Dan mereka (orang-orang Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga, kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani." Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong (dari ilmu) belaka. Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang (bersikap) benar." (Tidak demikian), bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedangkan ia berbuat

kebajikan, maka baginya pahala di sisi Tuhan; tidak ada kekhawatiran kepada mereka dan tidak (pula) mereka menderita. Dan orang-orang Yahudi berkata: Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai pegangan." Dan orang-orang Nasrani berkata pula: "Orang-orang Yahudi tidak mempunyai pegangan." Padahal mereka sama-sama membaca *al-Kitâb*.

Gambaran yang dilukiskan oleh al-Qur'ân di atas adalah situasi di mana pertama, orang-orang Yahudi dan Nasrani merasa diri mereka saja yang benar. Mereka tidak mau mempertimbang-kan iman atau agama yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w. Lebih dari itu, di antara orang-orang Nasrani dan orang-orang Yahudi, terjadi saling penolakan. Orang Yahudi menganggap orang-orang Nasrani sebagai tidak memiliki pegangan, demikian pula halnya orang-orang Nasrani menganggap orang-orang Yahudi sebagai tidak mempunyai pegangan.

Jawaban al-Qur'ân adalah, bahwa baik orang-orang Yahudi maupun Nasrani sebenarnya mempunyai pegangan, yaitu kitab mereka masing-masing. Di sini al-Qur'ân turun dengan perumusan yang mendamaikan, dengan berpegang pada obyektivitas. Rumusan obyektivitas itu adalah bahwa agama yang benar adalah agama yang mengajarkan penyerahan diri pada Allah dan melakukan perbuatan baik (lihat, "*Dîn* dalam al-Qur'ân," dalm *Dîn*).

Dengan kembali pada kitab mereka masing-masing, al-Qur'ân menuntun orang-orang Yahudi maupun Nasrani untuk mengingat kembali *patriach* mereka masing-masing yang bertemu pada tokoh Ibrâhîm (lihat, "Nabi Ibrâhîm," dalam *Nabî*). Tentang Ibrâhîm ini Allah berfirman: *Sesungguhnya, Aku akan menjadikanmu* imâm *bagi seluruh manusia*" (Q., s. al-Baqarah/2:124). Dewasa ini "agama Ibrâhîm" atau "iman Ibrâhîm" adalah agama mayoritas umat manusia, belum diperhitungkan mereka yang percaya pada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi tidak secara formal memeluk agama Yahudi, Kristen atau Islam.

Arah yang ingin dicapai oleh al-Qur'ân sebenarnya adalah kata sepakat (*kalimat al-sawâ'*) di antara kelompok-kelompok yang bertikai seperti tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Âlu 'Imrân/ 3: 64:

قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا
نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا
أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأننا
مسلمون (آل عمران/٣:٦٤)

Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah kita sampai kepada kata sepakat (*kalimat al-sawâ'*), di mana tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah sesuatu kecuali Allah dan kita tidak akan mempersekutukan Dia dengan sesuatupun; dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan (sasaran pengabdian), selain Allah. Jika mereka menolak, maka katakanlah: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri kepada Allah (*Muslim*)."

Inilah tawaran yang diberikan oleh al-Qur'ân pada mereka yang mempunyai pegangan *al-Kitâb*, yang sama-sama mengakui Ibrâhîm sebagai *patrriach*, Sang Pemula (lihat, "*Ibrâhîm*, Manusia Pilihan," dalam *Ibrâhîm*).

Pada ayat 67 selanjutnya, al-Qur'ân melukiskan Ibrâhîm bukan sebagai seorang Yahudi maupun Nasrani, melainkan seorang yang *hanîf*, seorang yang tulus dan cenderung pada Kebenaran dan seorang Muslim, yang menundukkan dirinya hanya kepada Allah (lihat, "*Hanîf* dalam al-Qur'ân," dalam *Hanîf*):

ماكان إبرهيم يهوديا و لانصرانيا و لكن كان حنيفا
مسلما و ما كان من المشركين (آل عمران/٣:٦٧)

Ibrâhîm bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nasrani. Akan tetapi ia adalah seorang yang lurus (*hanîf*), dan seorang yang menyerahkan diri (*muslim*) dan sekali-kali dia bukanlah dari kategori orang-orang yang menyekutukan Tuhan (*musyrik*).

Istilah *musyrik* dalam ayat itu secara formal diartikan sebagai

"orang yang menyekutukan Tuhan dengan yang lain." Arti materialnya, seorang musyrik adalah yang tunduk pada sesuatu yang bukan Tuhan, misalnya hawa nafsu, kekayaan, ras, bangsa, kekuasaan atau negara, yang menurut ahli psikoanalisa, Erich Fromm, adalah sesuatu yang bisa dijadikan obyek pengabdian atau orientasi.

Namun Ibrâhîm juga bercita-cita, bahwa generasi mendatang adalah umat yang Muslim, seperti tercermin dalam doanya: "*Ya Tuhan kami jadikanlah kami berdua* (Ibrâhîm dan Ismâ'îl), *orang-orang yang tunduk kepada Engkau* (Muslim) *dan jadikanlah di antara generasi keturunan kami umat yang tunduk pada Engkau* (Muslim)." Doa inilah yang dijadikan pesan oleh keturunan Ibrâhîm, yaitu Ismâ'îl, Ishâq, dan Ya'qûb (lihat, "Doa Masa Depan Ibrâhîm," dalam *Ibrâhîm*). Perubahan fundamental, dari sekadar keyakinan pada Tuhan Yang Maha Esa menjadi agama yang teratur, sebagai pedoman bermasyarakat, terjadi melalui wahyu Allah pada Mûsâ a.s., berupa *syarî'ât* atau hukum-hukum bermasyarakat, sebagai pedoman tingkah laku dan pembentukan masyarakat. Proses seperti itu juga terjadi dalam penyebaran agama Islam. Pada mulanya, Islam diperkenalkan sebagai keyakinan pada Tuhan Yang Maha Esa. Selanjutnya atas dasar itu, para ulama mengajarkan *syarî'ah* pada para penganut Islam. Syaykh Mahmûd Syalthûth memperkenalkan Islam sebagai *'aqîdah* dan *syarî'ah*.

Perjuangan untuk mencapai *kalimat al-sawâ'* ini telah tercapai di lingkungan bangsa Indonesia, ketika UUD 1945 menyatakan diri "*Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa*" (pasal 29 ayat 1). Hal ini juga dicerminkan oleh pengakuan bahwa kemerdekaan, selain "*didorong oleh keinginan luhur*," juga "*atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa*." Kalimat-kalimat di atas adalah pengakuan bahwa negara Indonesia bukanlah sebuah "negara kekuasaan," tetapi mengakui kekuasaan dan kedaulatan Tuhan. Hanya saja pengakuan pada prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa itu tidak berarti bahwa negara memeluk suatu agama, misalnya Islam, karena pengakuan itu bukan syahadat Islam yang komplit, berikut pengakuan Muhammad sebagai Nabi dan Rasul-Nya. Pengakuan itu berlaku bagi umat beragama lain. Dalam

istilah al-Qur'ân, itu adalah sebuah *kalimat al-sawâ'*, kata sepakat mengenai ketundukan pada Tuhan Yang Maha Esa. Namun agama tertentu, khususnya Islam, sebagai *syarî'ah*, tidak merupakan kesepakatan untuk dilaksanakan oleh negara, melainkan hanya "menjiwai" UUD 1945 saja, seperti dinyatakan dalam Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Sementara itu "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu" (pasal 29 ayat 2 UUD 1945).

Di sinilah Islam menganjurkan sebuah dialog antar iman (*interfaith dialog*), di mana setiap pemeluk bisa memperdalam iman masing-masing dan menyampaikan pengalaman imannya pada orang-orang lain. Kita bisa membahas agama secara umum, bertolak dari keyakinan masing-masing, tetapi tanpa memperolok-olokkan keyakinan yang lain: *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah suatu golongan melecehkan golongan lain, karena boleh jadi, mereka (yang dilecehkan) lebih baik dari mereka (yang melecehkan)"* (Q., s. al-Ḫujurât/49:11). Juga pada ayat 12 dikatakan: *"Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan dari prasangka, sesungguhnya, sebagian dari prasangka itu adalah dosa dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain dan janganlah sebagian kamu menggunjing sebagian yang lain."*

Prinsip-prinsip di atas tidak hanya berlaku di antara sesama Muslim, tetapi juga merupakan pedoman pergaulan dengan para pemeluk agama lain. Hanya saja sebagai Muslim, kaum Muslim memiliki prinsip-prinsip sendiri yang khas, sebagai pedoman berdialog dengan para pemeluk agama lain sebagaimana pemeluk agama lain juga berpedoman pada iman yang mereka yakini. Namun dialog antar iman yang dilakukan secara tulus dan jujur akan menghasilkan proses saling menyuburkan dan saling pendekatan pada Kebenaran (lihat, "Ajakan kepada Agama *Tawḫîd*," dalam *Ḫanîf*).

Pertanyaan timbul, mungkinkah seorang Muslim berbicara tentang agama lain, dengan cara bertolak "dari dalam" agama yang bersangkutan? Jawabannya adalah, bahwa seorang Muslim akan melihat agama lain dari kerangka pemahamannya tentang

agama. Pertama-tama, ia akan bertolak dari prinsip "bagimu agamamu, bagiku agamaku" (Q., s. al-Kâfirûn/109:6). Prinsip ini akan dinyatakan pada mereka yang telah jelas-jelas *kâfir*, yaitu memiliki keyakinan yang berlawanan dengan keyakinan Muslim. Sungguhpun begitu, seorang Muslim akan berusaha untuk mencari unsur-unsur kebenaran pada keyakinan lain, karena seorang Muslim adalah seorang yang *ḫanîf*, yang cenderung pada Kebenaran dan berusaha mencari dan mendekati Kebenaran, dengan asumsi bahwa di mana pun, dalam masyarakat manusia akan bisa ditemui Kebenaran, karena Allah telah mengutus Rasul-rasul-Nya pada setiap umat atau masyarakat (Q., s. Yûnus/10:47). Dan tidak ada suatu kelompok manusia atau masyarakat pun (umat), yang tidak dikirimkan pada mereka seorang juru ingat (Q., s. Fâthir/35:24).

Dari *Islâm* ke *Taqwâ*

Islam, pertama-tama adalah suatu keyakinan, suatu iman, seperti dicontohkan pada pengalaman Ibrâhîm, seorang yang disebut, bukan seorang penganut agama Yahudi atau penganut agama Nasrani, melainkan seorang yang tulus dan cenderung pada kebenaran (*ḫanîf*), dan seorang yang menundukkan diri pada Allah (*Muslim*). Namun, Ibrâhîm tidak hanya menjalankan keyakinannya itu untuk diri sendiri, melainkan juga untuk dipeluk oleh masyarakat. Dari situlah terjadi evolusi dari sekadar keyakinan (*'aqîdah*) menjadi aturan-aturan hukum berperilaku dan bermasyarakat (*syarî'ât*), terutama sesudah Allah menurunkan wahyu berupa *syarî'ât* pada Nabi dan Rasul Mûsâ a.s. Pada saat itulah terjadi pelembagaan agama sebagai sistem kemasyarakatan. Syari'at semacam itu, dalam bentuk dan struktur yang lebih sempurna, juga telah diturunkan oleh Allah pada Muḫammad s.a.w. Agama itu disebut Islam. Dengan begitu, Islam adalah juga nama sebuah agama.

Dewasa ini, Islam telah mewujudkan diri ke dalam sejarah. Perwujudan itu mengambil dua bentuk. Pertama, adalah Islam sebagai sistem keagamaan transendental yang ideal. Islam dalam

wujud ini dicerminkan oleh ilmu-ilmu keislaman, sebagai hasil interpretasi terhadap al-Qur'ân dan teladan Nabi s.a.w. oleh para ulama dan cendekiawan. Kedua, adalah Islam, sebagai realitas sejarah. Wujud dari Islam seperti itu dicerminkan oleh kebudayaan, peradaban dan masyarakat Islam. Antara keduanya terdapat *gap*, yaitu antara Islam yang ideal dan Islam yang historis, yang telah dibentuk juga oleh faktor-faktor sosial, ekonomi, politik dan proses kesejarahan.

Islam-ideal, pada umumnya ditulis dan hanya bisa ditulis oleh pemikir Muslim sendiri. Pada umumnya pengamat luar cenderung menulis Islam yang historis, melalui pendekatan yang obyektif. Sungguhpun begitu, penulis Muslim bisa pula memperkenalkan Islam pada masyarakat non-Muslim dengan melukiskan Islam, sebagai Islam-ideal maupun Islam-historis.

Al-Qur'ân sendiri telah memberikan jalan pada pendekatan obyektif terhadap Islam. Bagi kaum Muslim sendiri, pendekatan obyektif ini justru akan membuka mata terhadap kenyataan historis yang menampakkan jaraknya terhadap yang ideal. Bagi penulis non-Muslim, pendekatan obyektif akan membuka cakrawala pandangan untuk melihat Islam secara lebih hakiki, walaupun dengan risiko, mereka tidak mampu menampilkan Islam sebagaimana yang diyakini oleh kaum Muslim. Alternatif dari pendekatan obyektif ini adalah mencoba melihat Islam "dari dalam" atau dengan mempersilahkan kaum Muslim sendiri melukiskan agamanya. Hal yang sama bisa diterapkan pada agama-agama lain. Dari sini terbentuk *platform* untuk melakukan dialog antar-iman, dalam rangka saling menyuburkan keyakinan masing-masing dengan pengalaman-pengalaman keagamaan.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *taqwâ*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Konsep *taqwâ* sangat sentral dan akrab dalam kehidupan kaum Muslim. Dalam entri berikut akan dibahas sejumlah pengertian yang lebih komprehensif mengenai *taqwâ* ini, yang tidak berarti hanya "takut" saja, seperti yang sering diartikan oleh sebagian kita, tetapi lebih-lebih kepada tumbuhnya kesadaran ketuhanan atau tata nilai *rabbânîyah*.

تقوى

TAQWÂ

PARA penulis modern, termasuk orientalis seperti Prof. Toshihiko Izutsu, seorang Guru Besar Linguistik pada Universitas Keio, Tokyo, yang sangat menguasai bahasa Arab dan bahasa al-Qur'ân, seperti diperlihatkan dalam salah satu bukunya yang terkenal, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, tampaknya tertarik dengan istilah *taqwâ* ini, karena kedudukannya yang sentral, dalam ajaran Islam. Oleh para penulis Muslim, istilah ini juga sudah lama memperoleh perhatian baru, dalam rangka penafsiran kembali. Prof. Fazlur Rahman umpamanya, dalam suatu artikelnya, memasukkan istilah ini sebagai satu dari tiga konsep kunci etika al-Qur'ân, bersama-sama dengan istilah *Islâm* dan *îmân*. Hasil analisa etimologi dan semantiknya memperlihatkan adanya kesamaan arti dari ketiga istilah itu sehingga dari kedudukan dan fungsi masing-masing kata serta kaitan antara ketiganya, dapat dirumuskan pengertian-pengertian baru yang lebih komprehensif.

Istilah itu sangat dikenal oleh kaum Muslim lewat khutbah Jum'at, dimana anjuran untuk ber-*taqwâ* ini selalu dikemukakan, karena merupakan syarat khutbah. Anjuran ini bisa dikemuka-

kan demikian saja, tetapi biasanya sang Khatib selalu mengutip al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:102 yang berbunyi:

ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لا تموتن إلا و أنتم مسلمون (آل عمران/٣:١٠٢)

"Wahai orang yang beriman, Bertaqwalah kepada Allah dengan sebenar-benar taqwâ. Dan janganlah kamu mati, kecuali dalam berserah diri (sebagai muslim)."

Arti *Taqwâ*, Bukanlah Takut

Dalam anjuran tersebut istilah *taqwâ* biasanya diartikan secara sederhana sebagai "takut kepada Tuhan" yang dilaksanakan dengan "menjauhi segala larangan-Nya, menjalankan semua perintah-Nya." Barangkali inilah pengertian umumnya di kalangan umat Islam, tentang arti *taqwâ*. Karena itulah maka penerjemah Inggris seperti J.M. Rodwell, mengalihbahasakan *muttaqî* menjadi *God-fearing*, atau orang yang *takut* (kepada Tuhan).

Berdasarkan penelaahannya mengenai nilai-nilai budaya Arab pra-Islam, Prof. T. Izutsu, yang karyanya mengandung unsur-unsur metodologi penafsiran al-Qur'ân dan banyak dipakai sebagai referensi para pengarang Muslim modern itu, berspekulasi bahwa konsep *taqwâ* ini, yang juga berasal dari budaya tradisional, diangkat oleh al-Qur'ân sebagai gebrakan terhadap sifat-sifat kesombongan, kecongkakan dan keangkuhan bangsa Arab agar mereka menurunkan rasa takaburnya yang berlebihan itu. Dalam pengertian *taqwâ*, seperti yang ia simpulkan, "terkandung suasana takut," yang menurut analisisnya terhadap keseluruhan sistem nilai etika dalam al-Qur'ân, "merupakan basis agama yang paling mendasar." Takut ini, katanya, hampir sinonim dengan *percaya* atau *pengabdian*.

Sudah jelas, tambahnya, bahwa *taqwâ* ini, sama sekali bukan *takut* dalam arti yang biasa, karena pengertian ini punya kata sendiri dalam al-Qur'ân, yang mewakili secara lebih tepat, yaitu

khasyiya dan *khawf.* Takut di sini adalah "takut kepada Tuhan," yang pada mula diturunkannya, dilatarbelakangi oleh ketakutan tentang datangnya hari Kiamat yang dikabarkan oleh wahyu-wahyu yang turun awal, yang dikenal dalam surat-surat Makkîyah. Sebagai bukti, disebutnya sebuah ayat yang berbunyi: "*Wahai manusia, bertaqwalah kepada Tuhan kamu; sesungguhnya guncangan Sâ'ah adalah suatu yang mengerikan*" (dalam Tafsir *The Holy Qur'ân*, *zalzalah* di situ, adalah metafor bagi gemparnya masa perang atau kesusahan akibat perang). Ini diperkuat lagi dengan bukti bahwa *al-muttaqîn*, atau orang-orang yang ber-*taqwâ* yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:48, dicirikan sebagai "orang yang takut (*yakhsyawn*) kepada Tuhan mereka dengan diam-diam, dan mereka takut akan hari Kiamat." Dengan ayat itu ia berkesimpulan bahwa ketakutan dalam kata *taqwâ* mengandung visi eskatologis.

Sebenarnya takut kepada Tuhan, tidak mengandung problem etis. Demikian pula takut kepada hari Kiamat. Takut itu sendiri, kepada apa pun, juga tidak mengandung masalah etis, asal beralasan, misalnya takut kepada harimau. Masalahnya di sini adalah bahwa untuk pengertian takut, ada istilahnya sendiri yang lebih khusus, seperti juga diakui oleh Prof. Izutsu. Dan tentang takut ini al-Qur'ân menggariskan suatu doktrin, bahwa hendaknya seorang Muslim itu tidak takut kepada siapa pun atau apa pun. Karena yang paling tepat untuk *ditakuti* itu adalah Allah saja (Q., s. al-Barâ'ah/9:13). Kalau pun orang harus takut, maka hendaknya orang itu takut karena Allah, misalnya "takut terjerumus ke dalam kejahatan (dosa)," karena ingat kepada Allah. Takut seorang Muslim adalah rasional, seperti yang dilukiskan dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:9:

وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا
عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا (النساء/٤:٩)

Dan hendaklah orang-orang takut (*khasyyah*) kalau-kalau di belakang hari, mereka meninggalkan generasi sesudahnya dalam keadaan lemah yang merasa cemas akan nasib mereka; maka hendaklah mereka bertaqwa kepada Allah dan berkata dengan kata-kata yang benar.

Dalam surat itu istilah takut (*khasyyah*) dibedakan dengan *taqwâ*. Takut, hanyalah satu ciri saja dari *taqwâ*, tetapi takut di sini mengandung arti tanggung jawab terhadap nasib generasi yang akan datang.

Prof. Izutsu yang pernah menjadi dosen tamu pada Institute of Islamic Studies (Lembaga Studi Islam), Universitas McGill, Kanada mengatakan bahwa di dalam al-Qur'ân, kata *percaya* dan *takut* sering dipergunakan secara bergantian dalam arti yang sama. Keterangan ini sesungguhnya menyesatkan, karena akan lain halnya jika kata yang pertama diganti dengan *îmân* dan yang kedua dengan *taqwâ*, karena kedua artinya memang saling merasuk. Ia hanya ingin meyakinkan orang, bahwa *taqwâ* dan *îmân* itu intinya adalah ketakutan eskatologis. Di bagian lain ia juga mengatakan bahwa kata *khasyyah* dapat diganti pula dengan kata *khawf*, keduanya berarti takut (padahal tidak selalu tepat, sebab, *khawf* bisa atau lebih tepat diartikan sebagai *khawatir*). Istilah ini, katanya, secara natural menunjuk pada *takut* yang disebabkan oleh sesuatu yang luar biasa, suatu fenomena yang misterius. Padahal istilah ini, dalam al-Qur'ân lebih sering dipergunakan untuk menunjuk pada kekhawatiran kalau-kalau terjerumus dalam perbuatan curang atau dosa umpamanya (Q., s. al-Baqarah/2:182), tidak berlaku jujur terhadap perempuan yatim yang akan dinikahi, atau tidak bisa berbuat adil, apabila mengambil istri lebih dari satu (Q., s. al-Nisâ'/4:3) dan berbagai kekhawatiran lain, berdasarkan alasan yang masuk akal dan benar, karena *taqwâ* kepada Allah.

Selain dua istilah itu, takut juga mengambil kata *ru'b*. Rasa takut seperti ini akan menghinggapi orang kafir (melawan atau ingkar pada kebenaran yang diwahyukan Allah), "*Akan Kami masukkan ke dalam hati orang-orang yang ingkar (kâfir) rasa takut, disebabkan karena mereka mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah sendiri tidak menurunkan keterangan tentang itu*" (Q., s. Âlu 'Imrân/3:151).

Sebaliknya terhadap mereka yang ber*îmân* dan ber*taqwâ*, Allah justru menjanjikan hilangnya ketakutan dan kekhawatiran seperti dinyatakan dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:38:

قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون (البقرة/٢:٣٨)

Kami berfirman: tinggalkan keadaan seperti ini. Sesungguhnya akan datang kepada kamu, petunjuk (*hudâ*) dar-iKu. Barang siapa mengkikuti petunjuk-Ku, akan lenyap segala ketakutan (*khawf*) dan tak ada pula kesusahan (*ḥuzn*).

Dalam ayat itu, *khawf* sama sekali tidak disejajarkan, apalagi disamakan dengan *taqwâ*, bahkan disederetkan dengan kesusahan.

Pada ayat lain, Allah juga menyatakan tidak adanya alasan bagi berbagai golongan umat untuk merasa takut (*khawf*), karena mereka beriman kepada Allah. *Îmân* dan takut adalah dua suasana yang berkebalikan, seperti dinyatakan dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:62:

إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون (البقرة/٢:٦٢)

Sesungguhnya, orang yang beriman, orang Yahudi, orang Nasrani, dan orang Shâbi'ah, dan siapa pun yang beriman kepada Allah dan hari akhir kemudian berbuat baik, mereka akan mendapat ganjaran di sisi Tuhan mereka, dan tak ada ketakutan (*khawf*), akan menimpa mereka dan mereka tidak akan menderita.

Ketakutan, sebagaimana terhadap kelaparan dan kehilangan (harta, jiwa dan hasil produksi), dinyatakan dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:155, sebagai cobaan bagi orang yang mampu bersikap sabar. Semuanya ada 12 ayat yang menyatakan hal seperti itu dengan kasus yang berbeda. Dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:35 malahan dinyatakan bahwa keadaan seperti itu, yaitu tiadanya suasana ketakutan dan kesengsaraan, terdapat pada orang-orang yang ber-*taqwâ* dan berbuat baik, misalnya, melakukan

shadaqah, menghindarkan diri berkata yang menyakitkan hati orang dan mengucapkan kata-kata yang manis (Q., s. al-Baqarah/ 2:262). Percaya kepada Tuhan, yang diikuti dengan upaya terus menerus untuk berjalan di jalan yang benar akan menjadikan orang kehilangan rasa takut dan kesusahan (Q., s. al-Ahqâf/ 46:13). Itu adalah ciri utama orang-orang yang ber-*taqwâ*. Sebab itu tepat pula kata Prof. Dr. Hamka bahwa dalam *taqwâ*, justru terkandung sikap berani dan melawan takut itu sendiri.

Oleh karena itu, bertolak-belakang dengan pengertian yang disimpulkan Izutsu itu, maka Mohammed Marmanduke Pichthall, dalam terjemahannya yang masyhur, *The Glorious Qur'ân*, tidak mengganti *taqwâ* dengan kata yang ekuivalen, melainkan dengan sedikit keterangan, yaitu *those who ward off (evil)* atau orang yang menangkal (kejahatan). Sementara itu, Mirza Nâshir Ahmad, dalam terjemahan *The Holy Qur'ân*-nya yang indah, menterjemahkan *muttaqî* dengan *the righteous*, orang yang lurus atau budiman. Secara harfiah, terjemahan kata itu juga kurang tepat, tetapi dapat mewakili pengertian yang lebih mendekati. Dalam keterangannya, jika *taqwâ* itu berasal dari kata *waqâ*, maka *muttaqî* adalah orang yang menjaga dirinya dari yang melukai atau merusak. Kalau ditarik dari kata *wiqâyah*, maka artinya adalah orang yang memakai baju pelindung, bukan karena takut, melainkan karena waspada dan berhati-hati. Tetapi, kata Mirza Nâshir Ahmad, hal ini hanya menggambarkan orang yang selalu menjaga dirinya dari perbuatan dosa, tetapi dengan suatu pedoman, yaitu petunjuk dari al-Qur'ân itu sendiri guna mengembangkan kemampuan rohani dan kesempurnaan diri. Orang yang *taqwâ*, dalam tafsirnya, adalah orang yang memiliki mekanisme atau daya penangkal terhadap kejahatan yang merusak diri sendiri dan orang lain.

Taqwâ dalam al-Qur'ân

Metode yang lebih tepat untuk mencari arti *taqwâ* adalah dengan mempelajari berbagai kata dalam al-Qur'ân yang bisa memperjelas artinya, seperti yang dilakukan oleh Syed Husain

M. Jafri, dalam suatu prasarannya pada *International Congress for the Study of the Qur'ân*, yang diselenggarakan oleh Australian National University, Canberra, Mei, 1980, di mana hadir sarjana-sarjana Muslim terkemuka dan para orientalis. Kupasan Jafri antara lain juga bertolak dari tulisan Izutsu tahun 1964 itu. Karena itu ia juga mempelajari penggunaan istilah yang berkaitan dengan akar kata *taqwâ*, dalam sajak-sajak dan kesusastraan Arab pra-Islam, seperti dalam *mu'allaqât* (syair-syair yang digantungkan di dinding-dinding Ka'bah pada zaman Jahiliyah, karya-karya Zuhayr ibn Abî Sulmâ, Khaffâf al-Sulâmî, 'Amr ibn Kultsûm) dan dengan merujuk kepada studi ahli sastra al-Tabrîzî yang mengulas karya sastra *Diwân al-Khamsah* pada zaman Jahiliyah. Hasil penelitiannya adalah bahwa istilah *taqwâ*, tidak pernah ada dalam sastra Jahiliyah, tetapi turunannya, dalam bentuk kata kerja, seperti *attaqî, yattaqî, yattaqûn-a,* atau *ittaqâ'*, yang tidak memiliki konotasi religius, moral atau etik apa pun, sering dipergunakan dalam pengertian "menjaga diri seseorang dari sesuatu yang membahayakan." Oleh al-Qur'ân, kata kerja itu diangkat dalam berbagai kata jadian, tetapi diisi dengan pengertian moral dan etis yang mendalam. Istilah *taqwâ*, dengan kata-kata jadiannya, dipetik oleh al-Qur'ân seluruhnya sebanyak 242 kali, 102 di antaranya dalam surat-surat *Makkîyah* dan 140 dalam surat-surat *Madânîyah*.

Istilah ini mula-mula turun dalam bentuk kata benda, dan bukan kata kerja, yaitu yang sekarang termasuk dalam surat al-'Alaq. Sekalipun hanya lima ayat pertama saja yang merupakan wahyu yang pertama kali turun, namun setidak-tidaknya, istilah itu dikandung di antara ayat-ayat paling awal. Ketika ayat yang mengandung pengertian *taqwâ* itu turun (ayat 12), belum ada wahyu tentang hari Kiamat atau ayat-ayat yang sifatnya eskatologis. Bahkan, kata-kata ini dipergunakan untuk melawan perilaku elit suku-suku bangsa Arab jahiliyah yang dicakup dalam kata *istaghnâ* yang artinya "merasa sudah cukup dengan dirinya sendiri dan bersikap berlebihan hingga bertindak melampaui batas," yang melukiskan sikap Abû Lahab, pemuka suku Quraysy, salah seorang paman Nabi sendiri (Q., s. al-'Alaq/ 96:6). Di sini, *taqwâ* disinonimkan dengan *hudâ* atau petunjuk

ke jalan yang benar. Pada ayat 11, kata-kata ini dipakai untuk menilai Nabi sendiri yang bertindak untuk menepati kewajiban dan tidak berdusta, sebagai keterangan dari istilah *taqwâ*.

Arti dan pengertian *taqwâ* dalam surat lain yang juga termasuk paling awal, yaitu dalam al-Qur'ân, s. al-Syams/91:7-12:

و نفس و ما سواها. فألهمها فجورها و تقواها. قد أفلح من زكاها. و قد خاب من دساها. كذبت ثمود بطغواها. إذ انبعث أشقاها (الشمس/٩١:٧-١٢)

Dan demi jiwa dan kesempurnaannya. Maka Ia wahyukan kepadanya, jalan keburukan (*fujûr* [menyimpang dari jalan yang benar]) dan jalan kebaikan (*taqwâ* [jalan yang menepati kewajiban]). Sesungguhnya beruntung orang yang mensucikan jiwanya. Dan sungguh merugi orang yang mengotorinya. Kaum Tsamûd telah mendustakan (rasulnya) dengan bertindak melampaui batas. Ketika bangkit di antara mereka orang yang paling keji.

Seperti telah jelas dengan sendirinya, ayat di atas menyangkut sikap, jiwa dan perilaku manusia, dan dalam hal ini berkaitan dengan kaum *Tsamûd* yang mendustakan rasulnya, dengan menyembelih unta-unta betina. Pada waktu itu juga belum ada ayat-ayat eskatologis. Dan apabila kita membaca al-Qur'an, s. al-Mâ'idah/5:2 yang berbunyi: *"Bertolong-tolonglah kamu dalam kebaikan dan taqwâ dan janganlah bertolong-tolongan dalam dosa dan kejahatan,"* maka pengertian yang diajukan oleh Izutsu akan menjadi absurd sama sekali. Karena itu maka para penterjemah Muslim dan ahli tafsir umumnya tidak puas dengan hanya mengganti pengertian *taqwâ* dengan takut. Sementara itu, pengertian tentang *taqwâ* dan barangkali juga arti harfiahnya, dianggap sudah diketahui oleh umum sebagai telah mapan.

Karena itu, maka istilah *taqwâ* dibiarkan sebagaimana aslinya, sedangkan keterangan tentang ciri orang-orang yang ber-*taqwâ* (*muttaqîn*) itu sendiri, cukup diberikan dari petikan ayat-ayat al-Qur'ân, seperti tampak dari kutipan surat al-Baqarah/2:1-5:

الٓمٓ. ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة و مما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون. أولئك على هدى من ربهم و أولئك هم المفلحون

(البقرة/٢:١-٥)

Alif-Lâm-Mîm. Inilah Kitâb (al-Qur'ân) yang tiada keraguan di dalamnya. Suatu petunjuk bagi mereka yang taqwâ (kepada Tuhan). (Yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rezeki yang kepadanya Kami berikan. Mereka yang beriman kepada (wahyu) yang diturunkan kepadamu dan yang sebelumnya diturunkan dan mereka yang yakin akan akhirat. Merekalah yang mendapat bimbingan dari Tuhannya, Dan merekalah yang mendapat kejayaan.

Tampak dari petikan di atas, bahwa istilah *taqwâ* dibiarkan mewakili dirinya, sedangkan keterangannya dijelaskan oleh bait 3-5. Dalam buku-buku agama, dua di antara yang disebut sebagai ciri orang yang ber-*taqwâ*, termasuk dalam Rukun *Islâm* (menjalankan shalat dan membayar zakat) sedangkan tiga ciri yang lain terbilang dalam Rukun *îmân* (percaya kepada yang ghaib, kitab-kitab Allah dan Akhirat).

Ciri-ciri Orang Ber-*taqwâ*

Sebenarnya, ayat-ayat di atas tidak bermaksud menjelaskan arti kata *taqwâ* itu sendiri, melainkan memberikan ciri-ciri "mereka yang ber-*taqwâ*." Karena itu maka Prof. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dalam *Tafsir al-Bayan*-nya, membiarkan istilah *muttaqîn* tidak berubah. Al-Qur'ân dan Terjemahan Departemen Agama RI, sedikit menterjemahkannya menjadi "mereka yang ber-*taqwâ* yang sebenarnya tidak menambah kejelasan. Terjemahan yang bersifat menjelaskan diberikan oleh Mawlânâ Muhammad 'Alî, dalam Tafsir *The Holy Qur'ân* dengan kalimat

"orang yang menenuhi kewajiban dan menjaga diri dari kejahatan." Dalam catatan kakinya, ia menjelaskan bahwa *muttaqî* berasal dari akar kata *waqâ* yang artinya menyelamatkan, menjaga atau melindungi. Menurut Kamus al-Qur'ân, al-Râghib al-Isfahânî, *wiqâyah* berarti, menjaga suatu barang dari suatu yang merugikan atau merusaknya. *Muttaqî* yang merupakan bentuk nominatif dari *ittaqâ*, oleh Muhammad 'Alî diartikan sebagai, melindungi atau menjaga diri dengan sangat. Karena itu maka *muttaqî* diartikannya dengan: a) orang yang menjaga diri dari kejahatan; b) orang yang berhati-hati; dan c) orang yang menghormati atau menepati kewajiban. Tetapi Muhammad 'Alî juga mencatat, bahwa *muttaqî* biasanya memang diterjemahkan sebagai "orang yang takut" (kepada Allah) atau orang yang tulus. Tak ada konotasi negatif pada sikap takut kepada Allah. Bahkan sebaliknya, seorang Muslim hanya takut kepada Allah saja, tetetapi tidak boleh takut kepada sesama manusia. namun orang boleh juga takut kepada sesuatu, misalnya takut terjerumus ke dalam perbuatan dosa. Hal yang lebih menonjol dalam arti *taqwâ* ini adalah konotasinya pada soal tanggung-jawab dan kewajiban atau kecenderungan pada jalan yang benar seperti dimaksudkan dalam al-Qur'ân s. al-Syams/91:8 tersebut di atas.

Sehubungan dengan arti dan pengertian *taqwâ* ini, menarik diperhatikan keterangan ulama-pujangga Indonesia, Hamka. Ia mengatakan bahwa dalam Konperensi Kebudayaan Islam, 1962, para budayawan Muslim sepakat, untuk mengangkat istilah ini. Dalam penjelasannya ia mengatakan bahwa *taqwâ* berkaitan dengan permohonan manusia kepada Tuhan untuk mendapatkan petunjuk ke jalan yang lurus (*ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*). Pedoman itu ialah keseluruhan al-Qur'ân itu sendiri, seperti dikatakan dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:2: *"Inilah Kitâb itu; tidak ada sedikit pun keraguan padanya; satu petunjuk bagi orang-orang yang hendak bertaqwâ."* Perhatikan kata-kata terakhir yang ingin menekankan bahwa bagi siapa yang *hendak menjadi* orang yang ber-*taqwâ*, maka petunjuknya adalah al-Qur'ân.

Hamka juga mengatakan bahwa *taqwâ* "jangan selalu diartikan takut, seperti yang diartikan oleh orang-orang dahulu, sebab takut hanyalah sebagian kecil arti *taqwâ*." Baginya "dalam

taqwâ terkandung cinta, kasih, harap, cemas, *tawakkal*, *ridlâ'*, *shabr* dan lain sebagainya." Memang, katanya, kadang-kadang, ada juga diartikan dengan takut, hal ini terjadi karena susunan ayat yang cenderung pada arti yang terbatas itu saja. Padahal, katanya selanjutnya, *taqwâ* mengumpulkan banyak arti, termasuk juga berani. Pada pokoknya *taqwâ* berarti: a) pelaksanaan *îmân* dan *'amal shâliḥ*; b) memelihara hubungan dengan Tuhan, bukan saja karena takut, tetapi lebih dari itu, karena kesadaran diri, sebagai hamba Allah.

Soal ini, seperti dijelaskannya, pernah ditanyakan oleh Abû Hurayrah kepada Rasulullah sendiri. Beliau menjawab: "*Pernahkah engkau bertemu jalan yang banyak duri? Bagaimana tindakanmu pada waktu itu?.*" Sang sahabat menjawab: "*Apabila aku melihat duri, aku mengelak ke tempat yang tidak ada durinya atau aku langkahi, atau aku mundur.*" Rasulullah pun berkata: *itulah taqwâ.*" Itulah cara memelihara hubungan baik dengan Tuhan, yaitu memelihara diri jangan sampai terperosok pada perbuatan yang tidak di-*ridlâ'-i* oleh Allah.

Seorang pengarang Muslim yang telah banyak menulis buku-buku mengenai Islam dan Kebudayaan, Sidi Gazalba, juga mengambil arti di atas. Ia memetik al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:183 mengenai maksud berpuasa, yaitu "agar kamu ber-*taqwâ*," untuk menjelaskan arti "*îttaqâ*," yakni: "melindungi barang dari sesuatu yang merusak atau merugikan; atau melindungi diri dari sesuatu yang dikhawatirkan berakibat merusak atau jahat," atau "agar kamu terpelihara dari kejahatan." Berdasarkan analisanya lebih lanjut ia mengambil kesimpulan sendiri bahwa "*taqwâ* ialah sikap hidup yang menjaga hubungan manusia dengan Allah. Atas dasar *taqwâ* itu Muslim berpikir untuk mengatur kehidupan yang berubah-ubah." Dalam bukunya yang lain ia lebih menjelaskan lagi, bahwa "menjaga hubungan itu ialah dengan mengerjakan suruhan-Nya dan tidak melanggar larangan-Nya." Dengan pengertian ini, maka "*taqwâ* ialah ujung agama, serempak dengan itu, pangkal kebudayaan." Maksudnya, dengan sikap itu seorang Muslim membentuk suatu cara hidup. Dan cara hidup itu, katanya, adalah kebudayaan.

Pada tahun 1963, dalam sebuah bukunya yang membahas

sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa, Prof. T.M. Usman El Muhammady mendefinisikan seorang yang ber*taqwâ* sebagai: "manusia berilmu pengetahuan yang ber-*îmân*, dapat memelihara dirinya dari segala bentuk kejahatan." Dalam penjelasannya ia mengatakan bahwa pengertian seperti itu hanya dapat dilahirkan oleh kesadaran berilmu, *îmân* dan *'ibâdah* kepada Tuhan. Orang demikian itu adalah "mereka yang memakai al-Qur'ân sebagai pemimpin." Ada pun sikap dan sifat-sifat orang yang ber*taqwâ* adalah sebagai berikut:

a) yang menuju keampunan Tuhan;
b) yang mengorbankan hartanya dengan tidak memandang keadaan (hingga ia selalu rajin menuntut ilmu dan bekerja keras);
c) yang sanggup menahan marahnya;
d) yang memaafkan kesalahan orang lain;
e) tidak menganiaya diri sendiri;
f) yang berbuat kebaikan kepada orang lain;
g) setiap berbuat kesalahan segera ingat kepada Tuhan lalu meminta ampun; dan
h) yang tidak mengulang kembali kesalahan yang diketahuinya.

El Muhammady juga mengajukan koreksinya tentang pengertian lama, di mana *taqwâ* diartikan sebagai takut. Pengertian ini dinilainya tidak mencakup semua pengertian yang terkandung dalam al-Qur'ân dan al-Hadîts, karena berdasarkan sebuah Hadîts, *taqwâ* adalah pokok segala pekerjaan Muslim. Abû Dzâr al-Ghiffârî pernah meminta kepada Nabi untuk diberi nasehat. Nabi menjawab: *"Saya menasehati engkau supaya taqwâ kepada Allah, karena itulah pokok segala pekerjaanmu."*

Implikasi Kemanusiaan *Taqwâ*

Taqwâ, memang menyangkut hubungan manusia dan Tuhan. Tetapi implikasi *taqwâ* bersifat kemanusiaan. Apabila orang ber-

taqwâ kepada Tuhan, maka implikasinya adalah bersikap adil (Q., s. al-Mâ'idah/5:8) terhadap sesama manusia (lihat, "*Adl* dalam al-Qur'ân," dalam *'Adl*). Sikap *taqwâ* akan menyelamatkan seseorang dari kekerdilan jiwa. Nabi Mûsâ diperintahkan untuk menjaga dirinya, tetapi dengan *taqwâ* itu Tuhan menjaganya dari rencana buruk yang dibuat oleh Fir'awn (Q., s. al-Mu'min/ 40:45). *Taqwâ* adalah dasar dari hubungan antara laki-laki dan wanita dalam membentuk keluarga, seperti tercermin dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:1. Dalam ayat ini, *taqwâ* dipakai sebagai dasar persamaan hak antara lelaki dan wanita dalam hubungan keluarga, karena lelaki dan wanita itu diciptakan dari jiwa yang sama:

ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا

(النساء/٤:١)

Wahai manusia, bertaqwâlah kepada Tuhan kamu, yang menciptakan kamu dari satu jiwa yang sama, dan menciptakan jodoh dari jenis yang sama, dan membiakkan dari dua diri jenis yang sama itu, banyak pria dan wanita. Dan bertaqwâlah kepada Allah kepada Siapa kamu saling menuntut hak dalam ikatan keluarga: Sesungguhnya Allah selalu menjagamu.

Dua dimensi dari makna *taqwâ* tampaknya konsisten di seluruh ayat-ayat al-Qur'ân, tetapi hal ini tampak paling jelas dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:177, di mana *taqwâ* di satu pihak mencakup pengertian *îmân*, kepada Allah, hari Akhir, para malaikat, kitab-kitab dan para nabi terdahulu, di lain pihak disinonimkan dengan nilai *birr* atau kebajikan seperti memberikan hartanya karena cinta kepada Allah, yang diwujudkan dengan kasih kepada sanak-keluarga, anak yatim, orang-orang miskin, musafir, orang-orang yang membutuhkan pertolongan, dan untuk memerdekakan budak; juga diwujudkan dalam menegakkan shalat dan membayar zakat; dicerminkan dalam

perilaku yang menepati janji tatkala sudah mengikat janji, dan sabar pada waktu mendapat kesulitan atau mengalami kesengsaraan di waktu perang. Orang-orang dengan sikap dan perilaku itu disebut sebagai orang-orang yang lurus (*shâdiqûn*). Dan itu pula lah yang disebut orang-orang yang ber*taqwâ*.

Taqwâ adalah sebuah dasar kemanusiaan. *Taqwâ* menyatakan seluruh kemanusiaan. Hal ini hanya bisa dilihat lebih jelas secara historis. Dalam sejarah umpamanya, bangsa Yahudi penah mengklaim sebagai bangsa kinasih Tuhan. Sekarang masih ada saja bangsa-bangsa yang merasa dirinya lebih tinggi atau terunggul di atas bangsa-bangsa lain, hanya karena warna kulit, ras atau keturunan. Klaim seperti itu ditiadakan oleh al-Qur'ân seperti dinyatakan dalam surat al-Ḫujurât/49:13: "*Kami menciptakan kamu dari pria dan wanita, dan membuat kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah itu adalah yang paling taqwâ di antara kamu.*" Di sini al-Qur'ân meletakkan kriteria bagi kemuliaan, yaitu *taqwâ*-nya. Inilah kriteria yang paling obyektif yang menjadi dasar hubungan antar bangsa, ras, suku, individu, suatu kriteria yang menjadikan hidup lebih dinamis, karena di sini orang berlomba-lomba dalam kebaikan (Q., s. al-Baqarah/2:148).

Menurut Fazlur Rahman, memang terdapat kaitan erat dalam makna antara tiga istilah, *îmân*, *Islâm* dan *taqwâ*. Mereka yang telah memiliki *îmân*, akan menumbuhkan dalam dirinya karakter *taqwâ*. Rahman melihat antara *îmân* pada Hari Akhir dan *taqwâ* umpamanya, terdapat hubungan fungsional, seperti katanya:

> Itulah mengapa, percaya kepada *al-âkhirah* (Akhir, Penilaian Terakhir) adalah demikian sentral bagi al-Qur'ân. Pertama-tama, tanpa Akhir, manusia akan jatuh pada situasi hidup dari saat ke saat dan menjadi hanya berpenglihatan jarak pendek seperti binatang. Adalah *âkhirah* yang menyediakan visi yang diperlukan dan ini membawa beroperasinya konsep *taqwâ*. Mengejar dunia ini (*al-dunyâ*) adalah ekspresi dari ketenggelaman orang pada soal di sini dan sekarang. Orang dengan sikap hidup seperti ini adalah bagaikan "ternak, dan lebih sesat lagi; mereka adalah orang-orang yang lengah dalam hidupnya" (Q., s. al-A'râf/7:179).

Sebenarnya, maksud al-Qur'ân agar kita selalu mengingat kepada hari Akhir itu tidak dimaksud untuk melupakan soal-soal keduniawian sekarang, dan mengejar sorga di akhirat nanti. Justru, dengan mengingat Akhirat, orang menjadi sadar akan hidup kini dan tidak lengah. Hal yang dituju adalah, hendaknya orang berpikir transenden, yaitu memikirkan semua tindakan pada masa kini dalam kerangka nilai-nilai yang lebih luhur. Itu semua bisa dioperasikan lewat mekanisme *taqwâ*. Dengan *taqwâ* itulah orang akan mencapai sukses dalam hidup di dunia ini dalam arti yang seluas-luasnya, karena Allah telah berfirman: *"Sesungguhnya, bumi itu kepunyaan Allah—Ia mewariskan itu kepada siapa saja yang ia kehendaki di antara hamba-Nya. Dan hasil yang baik itu hanya akan diraih oleh orang yang bertaqwâ"* (Q., s. al-A'râf/7:128).

Dalam al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:102, yaitu ayat yang sering disitir oleh para khatib di atas, adalah ayat di mana ketiga istilah *îmân*, *Islâm* dan *taqwâ* disebut sekaligus. Dalam surat ini tampak bahwa orang yang ber-*îmân* hendaknya menumbuhkan *taqwâ*, sebagai cara untuk tunduk kepada atau serasi (*compatible*) dengan Hukum Tuhan. Seorang Muslim adalah orang yang menyesuaikan diri (tunduk) kepada Hukum Tuhan itu. *Îmân*, seperti dikatakan oleh Rahman, berakar dalam hidup kebatinan seseorang sebagai individu, sedangkan *taqwâ* adalah perwujudan *îmân* dalam tindakan. *Islâm* adalah penggabungan keduanya yang diwujudkan dalam tatanan sosial. Karena itu maka *îmân* dan *taqwâ* adalah dasar yang akan menghasilkan suatu komunitas Muslim, yaitu komunitas yang tunduk pada atau serasi dengan Hukum Allah yang terdapat dalam alam semesta, kehidupan masyarakat dan sejarah (lihat, "*Taqwâ* dan Pembentukan Masyarakat Egalitarian," dalam *Penutup*).

Logika *taqwâ* tersebut tampaknya sangat dipahami oleh Dr. Mohammad Hatta, salah seorang proklamator berdirinya Republik Indonesia. Atas logika *taqwâ* itu, ia menjelaskan bahwa percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, merupakan dasar yang memimpin cita-cita kenegaraan, untuk menyelenggarakan segala

yang baik bagi rakyat. "Pengakuan kepada dasar Ketuhanan Yang Maha Esa," katanya, "mengajak manusia melaksanakan harmoni di dalam alam dan persaudaraan antar manusia dan bangsa." Pengakuan ini juga akan "memperkuat pembentukan karakter, melahirkan manusia yang mempunyai rasa tanggung-jawab."

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *'abd*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Abdi dan pengabdian merupakan kata-kata yang biasa dipergunakan sehari-hari. Tetapi dalam konteks al-Qur'ân kata *'abd*—yang darinya kata Indonesia abdi dan pengabdian itu berasal—mengandung pengertian yang luas dan dalam secara teologis dan filosofis. Ditujukkan adanya kaitan antara abdi, budak dan hamba. Tetapi bagi al-Qur'ân pengabdian sebagai penghambaan tidak berlaku dalam hubungan selain dengan Tuhan. Penerimaan ini mengandung arti bahwa pada prinsipnya al-Qur'ân tidak mengakui perbudakan atau perhambaan manusia oleh manusia yang lain, atau oleh lembaga. Manusia pada hakikatnya adalah sama di hadapan Tuhan. Dengan menghamba hanya pada Tuhan, manusia membebaskan diri dari perbudakan, ataupun penghambaan terhadap manusia lain atau ciptaan-ciptaan Tuhan lainnya.

'ABD

KATA *'abd*, sebuah kata Arab, yang artinya budak atau hamba, adalah asal kata istilah Indonesia, *abdi*. Setelah menjadi kata Indonesia ini, artinya pun sedikit berubah. Perubahan arti itu salah satunya disebabkan karena struktur masyarakat yang berubah. Dewasa ini tidak ada lagi sistem perbudakan, seperti pada masa lalu, sehingga jika kata ini pun dipakai, maka yang disimbolkan oleh kata ini menjadi berbeda. Sebagai misal, bahasa Sunda mengenal istilah *abdi*. Tetapi artinya adalah "saya" atau "aku" seperti tercermin dalam ungkapan sebuah lagu Sunda, *abdi mah, jalmi biasa* yang artinya, "*hamba sih, manusia biasa.*" Sama halnya dengan kata *hamba*. Kata ini masih sering dipakai, artinya juga "saya" atau "aku."

Kata "Abdi" dalam Masyarakat Indonesia

Itu pun perlu dicatat bahwa istilah abdi atau hamba, lebih banyak dipergunakan sebagai bahasa sastra atau dalam cerita

tentang masa lalu. Jadi, sekalipun dewasa ini sudah tidak ada lagi perbudakan, tetapi istilah "budak" misalnya, masih bisa dipakai juga, terutama dalam penulisan sejarah. Apabila dipakai untuk pengertian masa kini, artinya pun berbeda. Kata *budak* sering dipakai untuk menunjuk pengertian "anak." Kata hamba masih sering juga terdengar dalam bait-bait lagu. Dalam lagu yang berjudul "Haryati," karya Ismail Marzuki umpamanya, dapat dikutip bait-bait lagu sebagai berikut:

> Dosakah hamba,
> mimpi berkasih dengan tuan?
> Ujung jarimu kucium mesra,
> tadi malam.

Kata "hamba" di situ menunjuk kepada diri seseorang yang sedang dirundung cinta kepada seorang wanita. Kata ini tidak mengandung arti budak, walaupun barangkali dengan mengatakan diri sebagai "hamba" itu sang pria mungkin ingin mengatakan bahwa dirinya bersedia "menghamba" kepada kekasihnya, demi cintanya itu. Memang kata ini tetap mengandung pengertian seseorang merendahkan diri sendiri dalam berhadapan dengan orang lain. Dalam kasus ini, sang lelaki, bersedia menjadi "hamba" hanya kepada orang yang dicintainya atau kepada orang tua yang dihormatinya.

Dalam ruang "hikmah" yang muncul setiap hari Jum'at di Harian *Republika*, Dr. Quraish Shihab, menurunkan sebuah artikel berjudul "Abdi," dalam rangka menyambut hari ulang tahun yang ke-32 Korps Pegawai Republik Indonesia (KORPRI). Agaknya ahli tafsir terkemuka itu membaca sebuah perasaan risau yang terdapat pada sebagian orang yang sadar tentang 'aqidah tauhid. Seorang yang mengetahui dan menyadari konsekuensi filsafat tauhid tentu tidak akan bisa menerima istilah "abdi bangsa" atau "abdi masyarakat" yang menjadi motto KORPRI itu. Hanya mereka yang tidak mengetahui ajaran tauhid saja yang membuat istilah itu.

Dalam artikel itu Quraish Shihab juga mengatakan bahwa ada sementara orang yang merasakan ketidaksesuaian antara

pengertian abdi bangsa dengan firman Allah s.w.t. yang berbunyi: "*Aku (Allah) tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk mengabdi kepada-Ku*" (Q., s. al-Dzâriyât/51:56). Dalam penjelasannya, Rektor IAIN Syarif Hidayatullah itu mengatakan bahwa kata "untuk" dalam terjemahan ayat al-Qur'ân di atas sebenarnya berarti "tujuan" atau "supaya," tetapi kata tersebut oleh pakar-pakar al-Qur'ân dinamai *lâm al-'aqîbah*, yang mengandung arti "kesudahan dan hasil," sehingga yang dimaksud oleh ayat di atas "kesudahan dan hasil aktivitas mereka itu adalah sebagai pengabdian kepada Allah s.w.t." Dengan demikian, jelas *ustâdz* Quraish, pengabdian kepada bangsa dan masyarakat bagi seorang Muslim harus dijadikan pengabdian kepada Allah s.w.t.

Dengan keterangannya itu agaknya *ustâdz* Quraish ingin menjustifikasi bahwa penggunaan istilah "abdi bangsa" atau "abdi masyarakat," dalam lingkungan KORPRI istilah yang lebih tepat mestinya adalah "abdi negara"—*is all right*, asalkan seorang Muslim yang menjadi anggota KORPRI senantiasa ingat kepada firman Allah di atas. Dengan merujuk kepada ulama Syî'ah terkemuka Ja'fâr al-Shâdiq, sebagaimana yang dikutip oleh seorang ulama kontemporer Mesir Muhammad al-Ghazâlî dalam bukunya *Rakâ'iz îmân*, Quraish memberikan penjelasan bahwa pengabdian itu bisa saja dilakukan kepada seseorang, yang dilakukan dengan beberapa syarat.

Pertama, tidak menganggap apa yang dalam genggaman tangan atau wewenangnya sebagai milik pribadi, karena seorang abdi itu tidak memiliki melainkan dimiliki oleh tuannya. Kedua, menjadikan segala aktivitasnya di sekitar yang diperintahkan atau menjauhi larangan. Ketiga, tidak menetapkan sesuatu, kecuali jika sudah mendapatkan izin dari tuannya. Jika prinsip-prinsip pengabdian itu dipenuhi, maka akan terhindar penyalahgunaan wewenang, korupsi dan pemborosan. Jika tiga syarat itu dilaksanakan, maka segala tugas yang dibebankan kepada seorang abdi akan diterima dengan tulus dan ikhlas.

Dengan keterangannya itu, maka Quraish Shihab tidak berkeberatan dengan istilah abdi dan pengabdian selain kepada Tuhan dalam konteks tertentu. Dan memang istilah "pengabdian" itu sekarang sudah menjadi jamak. Sebagai contoh, salah satu sila

dalam "Tridarma Perguruan Tinggi" itu adalah "Pengabdian Kepada Masyarakat." Abdi di situ mengandung makna yang berbeda dengan "budak" dalam sistem sosial maupun "hamba" dalam kaitannya kepada Allah.

Di sini mengabdi tidak sama dengan membudak. Sikap membudak tidak dipandang sebagai gejala positif bahkan negatif. Membudak adalah sikap menjadikan diri sendiri sebagai budak kepada seseorang. Dalam membudak itu seseorang telah menjual diri atau menjual kemerdekaannya kepada orang lain demi uang, materi atau sesuatu yang tidak mulia. Berbeda halnya dengan sikap mengabdi. Konotasinya positif. Seseorang yang memperjuangkan nilai-nilai luhur tanpa atau dengan kurang memikirkan untung rugi disebut juga sebagai seorang pengabdi. Seorang yang bersedia bekerja, dengan imbalan yang kurang memadai, misalnya dengan menjadi guru, dapat disebut sebagai pengabdi, asalkan hal itu dijalankan dengan tulus ikhlas.

Seseorang yang bekerja untuk mencari nafkah, apalagi dengan tujuan mencari untung atau gaji besar, tidak disebut sebagai pengabdi. Tetapi jika dalam kesibukannya itu ia menyisihkan waktu untuk suatu pekerjaan sosial, maka kegiatannya itu bisa disebut sebagai pengabdian. Tetapi dewasa ini, seringkali seseorang menyatakan dirinya sebagai telah "mengabdi," padahal yang dimaksudkannya adalah menjadi pegawai negeri selama separuh dari umurnya, umpamanya. Ia beranggapan, bahwa menjadi pegawai negeri atau menjadi tentara adalah sebuah pengabdian. Alasannya adalah bahwa sebagai pegawai negeri atau tentara itu ia telah bertindak taat dan disiplin kepada atasan dan peraturan, demi untuk menjalankan tugas. Seandainya ia ditugaskan sebagai Duta Besar ke Somalia umpamanya, padahal ia adalah mantan Menteri Pertahanan, ia akan menerima tugas itu dengan segala ketulusan hati. Karena hal itu dinilainya sebagai tugas negara.

Penggunaan Kata *'Abd* dari Sudut Bahasa

Kata abdi berasal dari asal kata *'a-b-d* dan ditasrifkan menjadi

'abada, ya'bud-u, 'abd. Masih menurut *ustâdz* Quraish Shihab yang piawai itu, dalam kamus-kamus bahasa Arab, kata itu paling tidak mempunyai tiga arti: a) sesuatu yang dimiliki, b) sejenis tumbuhan yang beraroma harum dan c) anak panah. Jadi berdasarkan arti yang pertama, maka abdi Allah, abdi bangsa atau abdi apa pun, berarti sesuatu yang dimiliki dan sekaligus menjadi alat, atau menjadi seseorang yang memiliki aroma harum bagi lingkungannya.

Dalam Kamus *Arabic-English Dictionary*, suntingan J.M. Cowan (1976), kata kerja *'abada*, bisa berarti melayani (*to serve*), menyembah (*to worship*) kepada Tuhan atau memuja (*to adore*) kepada Tuhan atau manusia dan memuliakan (*to venerate*), mendewakan (*to idolize)* atau *to deify*, menganggap sebagai dewa. Arti kedua adalah memperbudak (*to enslave*) memikat atau mempesonakan (*entrall*), menaklukkan (*to subjugate*), dan menundukkan (*to subject*). Tetapi kata itu bisa juga dipakai dalam arti memperbaiki (*to improve*), mengembangkan (*to develope*), membuat bisa di layani (*to make serviceable*), membuat lalu lintas berjalan (*to make passable for traffic*), juga menyediakan diri orang untuk mengabdi kepada Tuhan, atau melayani seorang lain.

Sebagai kata benda *'abd* berarti budak (*slave, serf*). Jamaknya *'abîd*, yang berarti orang-orang yang terbelenggu atau menjadi pelayan. Bentuk jamak yang lain adalah *'ibâd*, yang berarti hamba-hamba Tuhan. Kata *al-'ibâd* berarti kemanusiaan atau umat manusia. Bentuk Mashdarnya jika ditasrifkan menjadi *'ibâdah*, artinya adalah penyembahan (*worship*), pemujaan (*adoration, veneration*), pelayanan yang merupakan pengabdian (*devotional service*), dan pengabdian kepada Ilahi (*divine service*). Juga bisa berarti kegiatan ibadah yang bersifat ritual seperti menjalankan shalat, atau ritus di gereja (*religious service*).

Banyak kata-kata Inggris lainnya yang dipergunakan untuk menerjemahkan kata di sekitar *'abada* itu, misalnya saja kata *'ubadah* diberi arti *homage* (penghormatan, persembahan), *servitude* (perbudakan, perhambaan, kerja paksa) atau *bondage* (juga berarti perbudakan, perhambaan). Sedangkan kata *'ibâd* adalah hamba-hamba Tuhan. Sebagai hamba Tuhan itulah maka *'ibâd*

berarti manusia (*human being*). Tetapi hal itu juga tergantung dari maksud kalimatnya, walaupun hamba Tuhan, tetapi *'ibâd* itu kadangkala bukan sembarang hamba Tuhan, melainkan hamba dalam arti pesuruh, yakni pesuruh Tuhan (*servant of God*). Tidak sembarang orang berani mengatakan dirinya seorang pesuruh Tuhan kecuali nabi dan rasul. Perendahan diri di hadapan Tuhan itu justru berarti pemuliaan. Seorang pesuruh manusia itu rendah, sekalipun pesuruh raja atau Presiden. Tetapi pesuruh Tuhan itu sangat mulia.

Kata *al-'ibâd*, mempunyai arti yang sejalan dengan perubahan arti dari hamba Tuhan menjadi manusia, yakni kemanusiaan (*humanity*) atau makhluk manusia (*mankind*). Tetapi *'abd Allâh*—yang jika diawali dengan huruf besar menjadi nama orang itu—secara harfiah berarti hamba Allah, tetapi artinya adalah "saya" yang mengandung arti merendahkan diri. Kata-kata ini "hamba" atau "sahaya" ini sering dipakai seseorang jika berhadapan dengan raja dalam konteks masyarakat feodal, dengan maksud merendahkan diri. Dalam masyarakat modern, kata hamba atau sahaya tidak lagi dipakai orang untuk pengertian "saya," sekalipun berhadapan dengan presiden. Seperti telah disinggung di muka, kata itu dipakai juga untuk menulis surat kepada kekasih, tetapi dalam konteks "masyarakat Siti Nurbaya," yang sekarang tidak dipakai lagi.

Dari analisis itu memang dapat dipahami mengapa kata "abdi masyarakat" atau "abdi bangsa," dipakai. Hal ini berkaitan dengan perubahan struktur kemasyarakatan yang kini telah terjadi di Indonesia. Seseorang sebagai warga negara tidak mau lagi mengatakan dirinya sebagai "abdi raja" atau "abdi Presiden," sekalipun orang itu barangkali bekerja benar-benar sebagai pelayan seorang presiden. Status mereka sudah lain, yaitu sebagai abdi masyarakat atau abdi bangsa. Ini sebuah anti-tesis terhadap pengertian lama yang mulanya mencerminkan sebuah "pemberontakan sosial."

Dalam pemberontakan sosial itu, seorang yang menyatakan dirinya abdi masyarakat, abdi bangsa, atau abdi rakyat, menyatakan dirinya tidak mau lagi disebut sebagai abdi raja dalam

struktur masyarakat feodal. Dalam konteks sekarang, mereka tidak mau disebut sebagai abdi pejabat, sekalipun pejabat tinggi. Tetapi mereka rela disebut sebagai abdi masyarakat. Artinya, mereka itu bekerja sebagai pegawai pemerintah mengabdikan dirinya untuk melayani masyarakat. Sebutan ini sebenarnya juga mengandung makna merendahkan diri. Namun dengan perendahan itu mereka menjadi dan merasakan dirinya mulia.

Kemuliaan status mereka akan diuji jika mereka diajak untuk bertindak korupsi umpamanya. Seorang yang merasa dirinya abdi bangsa atau abdi negara, tidak akan mau bertindak menyalahi dan melanggar misinya, yaitu mengabdi kepada masyarakat dan negara. Mereka itu bekerja karena ingin mengabdi untuk kepentingan masyarakat, bukan kepentingan seseorang saja dan kepentingan dirinya sendiri. Itulah sebabnya, maka ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) mendirikan sebuah perseroan terbatas dengan nama PT. Abdi Bangsa. Perusahaan ini akan bekerja untuk kepentingan umum, demi Allah. Sahamnya pun bukan dimiliki oleh sekelompok orang, tetapi oleh orang banyak di samping ICMI sendiri yang mewakili kepentingan umum.

Nama Abdi Bangsa itu sendiri sebenarnya menimbulkan resistensi di kalangan mereka yang sangat sadar akan 'aqidah tauhidnya. Manusia itu, menurut ajaran tauhid, tidak boleh menjadi abdi siapa pun juga kecuali Allah. Hanya kepada Allah saja manusia itu boleh mengabdi. Dalam analisa filsafat, di hadapan Allah manusia sama. Namun kenyataannya seseorang atau sekolompok manusia itu dipaksa untuk menjadi budak dan mengabdi kepada seseorang. Agama melarang hubungan itu. Karena itu maka filsafat tauhid itu mengandung arti pembebasan, yaitu pembebasan manusia dari segala bentuk perbudakan. Menjadi hamba Allah merupakan pengakuan terhadap kebebasan dan persamaan di antara manusia. Menjadi hamba Allah merupakan pernyataan manusia merdeka dan manusia yang bebas. Pernyataan bahwa manusia itu adalah hamba Allah adalah pemuliaan manusia. Dalam tauhid terkandung makna kemanusiaan. Ketuhanan adalah sila kemanusiaan yang paling tinggi.

'Abd dalam al-Qur'ân

Kata yang berakar pada *'a-b-d*, ternyata cukup banyak disebut dalam al-Qur'ân. Secara keseluruhan berjumlah 275 kali. Secara lebih rinci, frekuensi penyebutan kata adalah,

- *'abada*	:	4
- *ya'bud-u*	:	80
- *u'bud*	:	37
- *yu'bad-u*	:	1
- *'ibâdah*	:	9
- *'âbid*	:	12
- *'abd*	:	131
- *'abbada*	:	1

Jadi kata *'abd*, termasuk di dalamnya *'ibâd* dan *'âbid* sendiri diulang dalam al-Qur'ân sebanyak 131 kali. Kita lihat juga istilah jadian yang terkenal, *'ibâdah*, disebut sebanyak 9 kali.

Kata *'abd*, yang dalam berbagai buku terjemahan al-Qur'ân diartikan sebagai hamba, ternyata disebut paling banyak. Lebih dari itu, kata ini sudah disebut dalam al-Qur'ân s. al-'Alaq (Segumpal Darah) yang mengandung bagian surat yang pertama kali turun. Kata itu disebut pada ayat ke-10, sebagai berikut:

كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى. إن إلى ربك الرجعى. أرأيت الذي ينهى. عبدا إذا صلى

(العلق/٩٦:٦–١٠)

Ketahuilah!
Sesungguhnya manusia itu
benar-benar telah melampaui batas
karena ia melihat dirinya serba cukup.

Sesungguhnya hanya kepada Tuhan
kamu kembali.

Bagaimana pendapatmu
tentang orang yang melarang
seorang hamba
ketika ia sedang shalat?

Dalam ayat di atas, yang dimaksud secara konkret sebagai hamba adalah Muhammad, Rasulullah, sendiri. Kita bisa menafsirkan bahwa hamba yang dimaksud itu adalah seorang nabi, seorang rasul, karena yang dimaksud adalah Rasulullah. Tetapi dalam ayat tersebut Rasulullah berkedudukan sebagai hamba Allah biasa, sebagai seorang yang ketika itu sedang shalat. Latar belakang turunnya ayat tersebut adalah, ketika hendak shalat dengan caranya sendiri, yaitu shalat kepada Allah, tiba-tiba Abû Jahl, pamannya sendiri yang berpegang pada agama politeis, berusaha hendak mencegah dan menghalangi, dengan cara mengganggu Rasulullah.

Kata *'abd* nomor dua yang turun terdapat pada al-Qur'ân s. al-Fajr/89:29. Bagian ayat ini, yakni dari ayat 27 hingga 30, sangat dikenal dan sering dikutip dalam pembicaraan tentang tasawuf:

ياأيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية. فادخلي في عبادي. وادخلي جنتي

(الفجر/٨٩:٢٧-٣٠)

Hai jiwa yang tenang.
Kembalilah kepada Tuhanmu
dengan ridla dan diridlai-Nya.

Dan masuklah ke dalam kelompok
hamba-hambaKu

Dan masuklah ke dalam surgaku.

Di sini surat al-Fajr ini berbicara tentang pribadi yang telah mencapai taraf perkembangan tinggi yang disebut *al-nafs al-muthma'innah*. Secara sederhana diterjemahkan dengan "jiwa yang tenang," tetapi kandungan maknanya jauh lebih dalam. Pribadi seperti itu disebut sebagai "hamba-hamba-Ku." Tidak

sedikitpun terkandung maksud untuk merendahkan, jika dipakai istilah *'ibâd* (jamak dari *'abd*) dalam pengertian ini. Bahkan hamba yang seperti itu adalah seorang pribadi yang mulia dan dicintai Allah. Setiap Muslim tentu akan mengejar status hamba yang seperti ini.

Dari segi urutan surat yang turun, maka ayat ketiga yang mengandung kata *'abd*, terdapat pada al-Qur'ân s. Qâf/50:8, dengan istilah *al-'abd al munîb*. Istilah ini bisa dijadikan nama seseorang yang bagus artinya, yaitu Abdul Munib, seorang yang "kembali mengingat kepada Allah." Petikan surat itu adalah sebagai berikut:

والأرض مددناها و ألقينا فيها رواسي و أنبتنا فيها من
كل زوج بهيج. تبصيرة و ذكرى لكل عبد منيب. و
نزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات و حب
الحصيد. والنخل باسقات لها طلع نضيد. رزقا للعباد و
أحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج (ق/٥٠:٧-١١)

Dan Kami hamparkan bumi itu,
dan Kami tancapkan di atasnya
gunung-gunung yang kokoh,
dan Kami tumbuhkan dipunggungnya,
flora yang indah,
untuk jadi pelajaran dan peringatan
bagi setiap hamba yang teringat kembali.
Dan Kami turunkan dari langit
air yang mengandung kadar manfaat,
dan Kami tumbuhkan dengan air itu
pohon-pohonan, dan
biji-biji tanaman yang diketam,
dan pohon korma yang menjulang tinggi,
yang bergantungan mayang-mayangnya,
yang bersusun-susun itu.

Semua itu adalah rizki bagi hamba-hamba Kami,
dan Kami hidupkan lagi dengan air itu,
tanah yang tadinya mati.
Seperti itulah terjadinya kebangkitan.

Dalam rangkaian ayat itu disebut kata *'abdi* (ayat 8) dan *'ibâd* (ayat 11). Kata *'abd* pada ayat 8 dipakai untuk menjuluki hamba-hamba Allah yang berpikir ketika melihat gejala-fisika dan biologi. Kesemuanya itu merupakan pelajaran, sekaligus peringatan bagi hamba-hamba Allah. Karena itu, ditandaskan dalam al-Qur'ân, s. Fâthir/35:28: *"Dan di antara manusia, binatang, dan ternak terdapat perbedaan dalam warna-warnanya. Tapi hanya orang yang berilmulah, di antara hamba-hamba-Nya, yang takut kepada Allah."* Sedangkan kata yang kedua, *'ibâd* adalah hamba-hamba Allah, kepada siapa Allah memberikan rezeki (lihat, "*Rizq* dalam al-Qur'ân," dalam *Rizq*).

Baik dalam konteks yang pertama maupun kedua, kata "hamba" dipakai dengan kehormatan. Tidak ada kesan di situ bahwa hamba Allah itu adalah seorang budak seperti dalam hubungan antar manusia. Ini mengingatkan kita kepada pandangan Erich Fromm dalam bukunya *Psychoanalysis and Religion* mengenai agama yang humanis dan otoritarian. Ia mencontohkan Buddhisme-Zen sebagai agama yang humanis.

Agama humanis adalah agama yang memperteguh kepribadian manusia. Dalam agama-agama Semit, Tuhan digambarkan sebagai Yang Maha Kuasa. Tuhan dipuja dan diagungkan. Keagungan Tuhan itu akan mengecilkan manusia. Makin agung Tuhan, makin kerdil manusia. Dalam agama-agama humanis, obyek pengabdian manusia bukanlah kekuasaan yang Maha Besar, melainkan cinta. Dengan berorientasi kepada cinta, manusia menemukan dirinya sendiri.

Dalam al-Qur'ân, Tuhan memang digambarkan sebagai Yang Agung atau Kabîr (antara lain Q., s. al-Nisâ'/4:34; al-Ra'd/13:9; al-Ḥajj/22:62). Berbagai ayat yang membicarakan keagungan Tuhan itu biasanya dikaitkan dengan masalah penciptaan alam semesta atau dihadapkan dengan kekuasaan manusia. Alam selalu menimbulkan rasa kagum dan bahkan ngeri dan takut pada manusia. Tetapi Allah adalah Maha Agung dan Maha Besar.

Semua itu adalah ciptaan Allah dan diatur untuk ditundukkan bagi manusia. Namun manusia itu, setelah mengetahui kemampuannya, seringkali lupa dan sombong. Akibatnya manusia menindas sesama manusia. Karena itulah perlu ada pernyataan bahwa manusia itu betapa pun adalah kecil dan lemah di hadapan Tuhan. Yang bisa menyatakan Besar dan Kuat hanyalah Allah. Di sini, pernyataan tentang keagungan Allah dihadapkan dengan kesombongan manusia. Maka pernyataan bahwa Allah itu Maha Kuasa atau Maha Besar justru memberikan daya (*empowerment*) kepada manusia.

Selanjutnya, ayat ke empat yang mengandung kata *'abd* adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Qamar/54:9 yang mengatakan:

كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا و قالوا مجنون
وازدجر (القمر/٥٤:٩)

Sebelum mereka telah mendustakan (pula) kaum Nûh. Maka mereka mendustakan hamba Kami (Nûh) dan mengatakan: "Dia adalah seorang gila dan dia pernah mendapat ancaman."

Dalam ayat tersebut, yang disebut sebagai hamba Allah adalah Nabi Nûh a.s. Ia adalah seorang utusan yang pernah didustakan oleh kaumnya.

Ayat ke lima terdapat dalam al-Qur'ân s. Shâd/38:17:

اصبر على مايقولون واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنه
أواب (ص/٣٨:١٧)

Bersabarlah atas segala yang mereka katakan: dan ingatlah hamba Kami Dâwûd yang mempunyai kekuatan; sesungguhnya ia amat taat (kepada Tuhan).

Sebagaimana pada ayat terdahulu, dalam ayat ini pun yang

dimaksudkan dengan hamba Allah adalah seorang nabi, rasul Tuhan, seorang yang mulia, berkuasa, dan memiliki kekuatan, yaitu raja Dâwûd. Pada ayat 20 disebutkan pula bahwa Tuhan telah menguatkan kerajaannya dan ia sendiri telah diberi ilmu maupun kebijaksanaan. Dengan ilmu dan kebijaksanaannya itu Dâwûd mampu memecahkan berbagai masalah pelik. Karena itu Dâwûd mendapatkan amanah dari Allah, seperti diceritakan dalam ayat 26:

ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله

(ص/٣٨:٢٦)

Hai Dâwûd sesungguhnya, Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (atas setiap perkara) di antara manusia itu dengan adil, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena nafsu itu akan menyesatkan kamu dari jalan Allah.

Sekalipun Dâwûd adalah seorang raja yang kuat, bijaksana dan tentunya dia bukanlah budak siapa pun dan tak mungkin dipanggil budak, tetapi ia adalah "hamba Allah."

Dâwûd adalah seorang hamba Allah. Meskipun begitu, ia dinyatakan sebagai "amat taat" (*awwâb*). Kata *awwâb* sering juga dipakai sebagai nama seseorang, menjadi Awab. Tampaknya keterangan itu amat kontradiktif. Di satu pihak Dâwûd dinyatakan sebagai seorang yang berkuasa sehingga ia adalah seorang yang ditaati. Tetapi, di lain pihak ia disebut juga sebagai seorang yang taat. Tentu saja yang dimaksud dengan taat di sini bukanlah taat kepada orang, melainkan kepada Tuhan. Ia harus taat kepada Tuhan karena ia memegang misi, ditugaskan Allah, sebagai hamba Allah, sebagai khalifah yang harus memecahkan berbagai masalah dengan adil. Sebagai penguasa ia tidak boleh menjadi budak hawa nafsunya. Ia harus taat kepada perintah Allah saja.

Sebagaimana kepada nabi-nabi lainnya, maka Nabi Mu-

hammad s.a.w. pun juga disebut sebagai hamba-Nya. Contoh yang paling jelas tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:1 yang sangat terkenal karena selalu dibaca dalam peringatan *Isrâ' Mi'râj* Nabi Muhammad s.a.w.:

سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصا الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير (الإسراء/١٧:١)

Maha Suci Allah yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam, dari al-Masjid al-Harâm ke al-Masjid al-Aqshâ, yang telah Kami berkati sekelilingnya, agar Kami perlihatkan kepadanya, sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.

Ayat ini menceritakan perjalanan hamba-Nya, Muhammad s.a.w. dari Masjid al-Haram ke Masjid al-Aqsha.

Sungguhpun begitu, yang disebut sebagai hamba Tuhan itu bukan hanya para nabi dan para rasul, melainkan semua manusia juga. Di antara mereka ada yang beriman (Q., s. Ibrâhîm/14:31) dan ada pula yang berdosa dan durhaka kepada Tuhan (Q., s. al-Isrâ'/17:17). Hamba Tuhan itu memang bermacam-macam. Tapi *'abd* itu, dalam beberapa ayat memang benar-benar budak, misalnya dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:178 dan 221. Allah itu tidak menganiaya kepada Hamba-hamba-Nya (Q., s. al-Hajj/22:10). Bahkan Tuhan itu bersikap lemah lembut kepada hamba-hambanya dan memberikan rezekinya (Q., s. al-Syûrâ/42: 19).

'Ibâdah, Pengabdian atau Penyembahan?

Setiap Muslim, jika shalat, ia tentu akan membaca surat al-Fâtihah dalam setiap rakaat, kecuali jika terlambat dalam berjamaah, sehingga ia tidak sempat membacanya. Dalam al-

Fâtihah ayat 5, ia akan membaca: *Hanya kepada-Mu-lah aku menyembah, dan hanya kepada-Mu-lah aku memohon pertolongan.*

Istilah *iyyâ ka na'bud-u* dalam ayat tersebut diterjemahkan dengan "menyembah." Bayangan kita dengan kata ini adalah sebuah ritus sebagaimana shalat, yang dalam agama lain mengambil berbagai bentuknya.

Di dalam agama Buddha, seseorang itu menyembah kepada Buddha, padahal ia adalah seorang tokoh historis, seorang manusia biasa, walaupun ia adalah pendiri agama itu. Kalau seseorang memohon sesuatu, maka ia memohon kepada Buddha yang biasanya berbentuk patung. Barangkali, bagi umat Buddha yang telah tinggi pengertian agamanya, Buddha itu hanyalah sebuah simbol, sebuah pengertian yang di dalam agama Islam atau Yahudi disebut sebagai Tuhan.

Di dalam agama Kristen, seseorang itu bisa berkata: dengan Yesus, yang mungkin juga dijelmakan dalam sebuah patung atau salib yang disucikan. Ia mungkin bisa berkata: "Yesus, tolonglah aku." Sebagaimana umat Buddha, seorang Kristen itu sebenarnya juga sedang memohon kepada Tuhan. Yesus di situ hanyalah perantara. Patung atau salib adalah juga perantara yang lebih nyata secara indrawi. Dalam agama Katolik, seseorang juga bisa berdoa kepada dan di hadapan patung Bunda Maria, Ibu Tuhan Yesus.

Di dalam agama Cina, terdapat kebiasaan untuk memuja arwah nenek moyang. Bahkan seseorang itu, seperti sering dapat disaksikan dalam film-film silat, juga berbicara sambil memohon kepada orang tua mereka sendiri. Kadang kala disebut juga Yang Maha Kuasa. Tetapi Yang Maha Kuasa itu terasa sungguh jauh. Dan yang lebih dekat adalah arwah leluhur dan tentu saja orang tua sendiri.

Seorang yang sadar kepercayaan tauhidnya, tentu akan risih membaca berita sebuah koran bahwa Megawati—sekarang Ketua Umum Partai Demokrasi Indonesia—pada suatu hari menjelang kedatangannya ke Kongres Luar Biasa partai itu di Wisma Haji, Surabaya, ia berkunjung ke makam ayahnya, Bung Karno, di Blitar, untuk berdoa dan memohon sesuatu kepada ayahnya. Barangkali berita itu kurang tepat melukiskan hasrat hati

Megawati. Tetapi para pembaca Muslim menjadi sangat risih, mengingat bahwa baik Ibu Fatmawati maupun Bung Karno sendiri, adalah Muslimah dan Muslim yang memegang ajaran tauhid. Bung Karno sendiri adalah anggota Muhammadiyah, yang dalam pidato-pidato dan tulisan-tulisannya nampak bahwa Bung Karno adalah seorang yang sangat sadar dan memiliki ilmu tauhid.

Doktrin tauhid tidak mengenal perantara. Setiap hamba menyembah langsung kepada Allah. Memang konsep ketuhanan menurut Islam itu abstrak. Setiap perumusan tentang Allah betapa pun baiknya rumusan itu, tetap tidak bisa menggambarkan Allah. Barangkali karena alasan itu, maka untuk mendekatkan Allah ke dalam kehidupan manusia, manusia menciptakan perantara.

Dalam ajaran Islam, Tuhan itu memang abstrak, tetapi dekat, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:186:

و إذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع
إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون
(البقرة/٢:١٨٦)

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka (jawablah), bahwasannya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa, apabila ia berdoa kepada-Ku, maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah) Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.

Berdoa itu, menurut ayat tersebut, tidak hanya sekadar memohon atau meminta sesuatu, melainkan dilakukan dengan memenuhi syarat, yakni harus memenuhi perintah Allah. Dengan perkataan lain berdoa itu harus juga dilakukan dengan bertindak. Apabila yang berdoa itu beriman, maka ia tentu akan berada dalam kebenaran.

Jika berdoa itu harus mengarah kepada-Nya semata, demikian pula halnya orang beribadah itu, seperti dijelaskan dalam al-Qur'ân, s. al-Kahfi/18:110:

قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إلـه واحـد
فمن كان يرجـوا لقـاء ربـه فليعمـل عمـلا صالحـا و لا
يشـرك بعبادة ربه أحدا (الكهف/١٨:١١٠)

> Katakanlah: "Sesungguhnya, aku ini hanya seorang manusia seperti kamu yang diwahyukan kepadaku bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Esa. Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadah kepada Tuhannya."

Dalam beribadah, seorang yang berhaluan tauhid tidak akan membuat sekutu Tuhan.

Masalahnya, apa yang dimaksudkan dengan beribadah itu? Dalam teologi Islam beribadah memiliki dua arti. Pertama adalah beribadah dalam arti sempit yang disebut juga *'ibâdah mahdlah*. Ibadah ini yang terutama adalah shalat, puasa, dan naik haji, yang mengandung ritus yang jelas. Kedua, adalah ibadah dalam arti luas. Beribadah dalam arti ini adalah mendedikasikan seluruh sikap dan tindakan seseorang kepada Allah. Tindakan konkretnya adalah melaksanakan suruhan dan menjauhi larangan-Nya, tentu saja berdasarkan iman kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Istilah ibadah dalam al-Qur'ân s. al-Dzâriyât/51:56 yang dikutip oleh Dr. Quraish Shihab di atas merupakan contoh dari kata ibadah yang mengandung makna itu.

Contoh lain tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2: 83:

لا تعبـدون إلا اللـه و بـالوالدين إحسـانا و ذى القربـى
واليتـامى والمسـاكين و قولـوا للنـاس حسـنا و أقيـم
الصلاة و آتوا الزكاة (البقرة/٢:٨٣)

Jangan kamu mengabdi selain kepada Allah, dan berbuat baiklah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, dirikanlah shalat, dan tunaikan zakat.

Ayat ini memang bisa ditafsirkan bahwa ibadah yang dimaksud di sini adalah ibadah dalam arti sempit, yaitu menjalankan ritus seperti shalat. Tetapi juga bisa ditafsirkan bahwa berbagai perintah sesudah perintah mengabdi kepada Allah itu adalah konsekuensi dari perintah kedua. Artinya jika kita mengabdi kepada Allah, maka bentuk pengabdian itu antara lain adalah yang diperinci dalam ayat di atas.

Intisari agama, menurut Erich Fromm adalah pengabdian. Dan pengabdian ini, adalah kecenderungan dasar manusia. Agama adalah sebuah sistem pengabdian yang dianut oleh sekelompok manusia. Karena ini merupakan kecenderungan dasar, maka manusia tentu akan memilih satu dan lain obyek pengabdian. Manusia tidak bisa menghindari dan hanya bisa memilih. Dalam realitas, manusia itu memilih berbagai jenis obyek pengabdian, misalnya ras, negara, bangsa, kekayaan, kekuasaan, seks, klan, dan lain-lain.

Pada dasarnya manusia itu hanya mempunyai dua pilihan, yaitu agama kemanusiaan, dan agama perbudakan. Agama kemanusiaan memilih cinta sebagai orientasi, sedangkan agama perbudakan bisa memilih kekuasaan atau seks sebagai obyek pengabdian. Al-Qur'ân juga mengatakan bahwa manusia itu bisa menjadikan hawa nafsu sebagai Tuhan (Q., s. al-Furqân/25:43; al-Jâtsiyah/45:23). Hal ini bisa disadari atau tidak. Manusia juga bisa bertuhankan Allah. Tetapi di samping itu juga menuhankan yang lain. Itulah yang disebut *syirk*, yaitu menyekutukan Tuhan dengan yang lain.

Tokoh cendekiawan Muslim, Dr. Ir. Imaduddin Abdurrachim mempunyai penafsiran khusus mengenai gejala penuhanan ini. Sesuatu yang mampu menguasai manusia itu adalah *thâghût*, yang arti harfiahnya adalah berhala. Manusia yang menyerahkan dirinya untuk dikuasai oleh sesuatu berarti menjadikan sesuatu yang menguasainya itu *thâghût*. Inilah syirik itu. Dalam al-Qur'ân s. al-Nahl/16:75 dikatakan antara lain:

"Allah membuat perumpamaan dengan seorang hamba sahaya yang dimiliki dan tidak mampu bertindak terhadap sesuatu pun...." Dari ayat ini dapat diketahui definisi seorang budak, yaitu seseorang yang dikuasai dan tidak mampu bertindak atas namanya sendiri terhadap sesuatu. Maka secara kiasan, seorang yang tidak mampu melepaskan dirinya dari ketergantungan minuman keras, kokain atau bahkan rokok, maka orang sering juga mengatakan bahwa orang itu adalah "budak rokok" umpamanya. Karena dalam kenyataannya ia memang diperbudak oleh rokok. Itulah sebabnya kenapa Imaduddin menganggap rokok itu bagi pecandunya adalah sebuah *thâghût*.

Guna meniadakan perbudakan manusia oleh benda, atau sesama manusia itu maka al-Qur'ân menegaskan bahwa manusia itu hanya boleh mengabdi kepada Allah saja. Manusia adalah makhluk bermartabat dan karena itu tidak boleh diperbudak. Dalam kenyataannya memang terjadi perbudakan. Pada masa Rasulullah s.a.w. juga masih ada perbudakan dan sulit dihapuskan secara radikal. Padahal, al-Qur'ân memerintahkan *faqqu raqabah* atau pembebasan manusia dari perbudakkan (Q., s. al-Balad/ 90:13). Pembebasan perbudakan disebut sebagai puncak perbuatan yang mulia, di samping pengentasan manusia dari kemiskinan.

Zakat umpamanya, di samping diperuntukkan terutama bagi kaum yang fakir dan miskin, juga untuk pembebasan orang dari perbudakan (Q., s. al-Tawbah/9:60). Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:177, tindakan pembebasan budak disebut bersama-sama dengan sederetan perbuatan baik (*al-birr*) seperti shalat, membayar zakat, orang yang menepati janji, dan orang yang sabar dalam penderitaan dan peperangan. Dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:92 disebut juga salah satu cara memerdekakan budak yaitu dengan memberi kesempatan bagi seorang yang tak sengaja membunuh sesama Muslim, sebagai pengakuan bersalah atau menyesal. Seorang yang menzihar (mengharamkan diri berhubungan dengan istrinya), bisa pula menebus ucapannya itu dengan memerdekakan budak sebelum bisa menggauli istrinya kembali (Q., s. al-Mujâdalah/58:3).

Umat Islam sendiri memang sangat lambat dalam menjalan-

kan perintah Allah tentang perbudakan itu. Padahal perbudakan itu secara asasi bertentangan dengan ajaran tauhid yang melarang seseorang menjadi hamba sahaya kepada siapapun. Membiarkan perbudakan berarti juga syirik, sebab seorang pemilik budak adalah seorang yang menjadikan dirinya sekutu Tuhan. Manusia hanya boleh menghamba kepada Tuhan saja. Tetapi menjadi hamba Tuhan bukannnya menjadikan diri seseorang budak. Menghamba kepada Tuhan justru berarti pembebasan diri dari segala bentuk perbudakan.

Manusia itu disebut juga sebagai hamba Allah, apakah ia beriman atau kafir. Sungguh pun begitu, penyebutan terhadap manusia oleh Allah sebagai hamba-Nya, pada umumnya bernada santun. Sebagai hamba Allah, manusia itu justru dimuliakan. Selain itu, hamba Allah mengandung arti bahwa manusia itu di hadapan Tuhan adalah sama.

Sebagai hamba Allah, manusia itu tidak pantas menghamba kepada apa pun dan siapa pun juga. Penghambaan kepada sesuatu selain Allah, selain berarti menyekutukan-Nya, juga berarti merendahkan derajat manusia sendiri. Pernyataan bahwa manusia itu menghamba kepada Allah, tidak berarti bahwa manusia itu memperbudak diri dan mengerdilkan arti dirinya sebagai manusia. Justru sebaliknya dengan menghambakan diri kepada Allah, manusia telah membebaskan dirinya dari segala bentuk perbudakan.

Dari *'Abd* ke *Amânah*

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *amânah*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Kata *amânah* mempunyai makna yang mendalam dan fundamental dalam Islam. Ia tidak saja mempunyai kaitan yang erat dengan essensi ke-*khalîfah*-an manusia, *îmân* dan *akhlâq*, tetapi juga sarat dengan nilai-nilai etik yang dapat diterapkan dalam kehidupan bermasya-rakat dan bernegara.

أمانة

AMÂNAH

AMÂNAH, kalau kita mengikuti bacaan aslinya dalam bahasa Arab, atau amanat, kalau kita mengikuti pengaruh Parsi, adalah kata yang sudah menjadi bagian perbendaharaan bahasa Indonesia. Bahkan kata itu, sudah dikenal akrab dan menjadi bahasa sehari-hari. Tetapi justru karena itu, pengertian yang dapat ditangkap menjadi bersifat awam. Padahal kata *amânah* dalam al-Qur'ân dan Ḥadîts, mengandung bobot yang dalam, dan merupakan salah satu kunci dalam konsep *syarî'ah*, khususnya dalam kaitannya dengan aspek *mu'âmalah*—yaitu aspek yang menyangkut hubungan antara manusia dan manusia dalam pergaulan masyarakat. Bahkan akhir-akhir ini, kata tersebut beroleh perhatian dalam pembahasan teologis dalam rangka menggali esensi-esensi ajaran Islam.

Amanah, Soal Kepercayaan

Di Indonesia, sebuah majalah Islam populer, memakai nama *Amanah*. Mengapa si penerbit memilih nama itu? Mungkin karena mereka berpikiran, bahwa majalah itu adalah sebuah

media yang membawakan "pesan" tertentu, di samping adanya anggapan kata itu memang mudah dimengerti maksudnya. Pidato Presiden pada saat-saat penting, seperti pada peringatan Hari Kemerdekaan, memberikan apa yang disebut "Amanat Presiden." Dalam pidato itu tentunya Presiden bermaksud atau diharapkan akan menyampaikan pesan-pesan yang penting diketahui rakyat. Bung Karno, yang menamakan dirinya sebagai "Penyambung Lidah Rakyat," pernah pula mengatakan kata ini, sehingga menjadi suatu pengertian tersendiri yang dengan cepat menjadi populer, yaitu "Amanat Penderitaan Rakyat." Singkatannya "Ampera," yang kemudian dijadikan nama kabinet pertama dalam pemerintahan Orde Baru.

Di Filipina, sebuah Bank Islam (yang menerapkan apa yang disebut sistem "non-riba" atau bank tanpa bunga), memakai nama "*Amanah Bank.*" Asumsi dari pemakaian nama ini, adalah, bahwa Bank tersebut memang dimaksudkan sebagai "lembaga pengemban amanah" para nasabahnya, yang mendepositkan uangnya pada Bank tersebut, untuk dijalankan dalam usaha bisnis oleh anggota masyarakat yang membutuhkan modal. Dalam suatu artikel, ahli moneter dan perbankan Indonesia, Dr. Anwar Nasution, mengatakan bahwa Bank pada hakikatnya adalah suatu "lembaga amanah." Baik para pemegang saham atau depositor, menaruhkan kepercayaannya kepada Bank yang berfungsi menjalankan amanah. Bahkan tukang Mie-Baso, menurut pendapatnya, juga menjalankan suatu amanah tertentu dari para pelanggannya, misalnya menjamin bahwa makanan tersebut tidak saja lezat tetapi juga mengandung gizi, dan tidak berisi unsur-unsur makanan haram. Atas dasar pemikiran semacam itu pula, maka ada salah satu lembaga keuangan di AS yang bernama *Morgan Guarantee Trust*. Kata "*trust*" di situ artinya kurang lebih juga "*amânah.*" Dalam ilmu ekonomi, "*trust*" sudah berkembang menjadi beberapa pengertian khusus, misalnya sebuah lembaga yang mengurusi harta kekayaan untuk kepentingan dan keuntungan pemiliknya, namun arti khusus ini berakar dari arti yang lebih mendasar, yaitu yang bersangkut paut dengan soal "kepercayaan atau "mempercayakan sesuatu" kepada yang lain.

Pengertian ekonomi atau pengertian hukum di bidang hubungan ekonomi tersebut di atas dapat kita temukan secara jelas dalam surat al-Baqarah/2:283 sebagai berikut:

و إن كنتم على سفر و لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فإنه آثم قلبه و الله بما تعملون عليم (البقرة/٢:٢٨٣)

Jika kamu dalam perjalanan (dan sementara itu sedang ber-*mu'âmalah* tidak secara tunai), sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis (yang mencatat dan menjadi saksi dalam *mu'âmalah* tersebut), maka hendaklah ada barang tanggungan (agunan) yang dipegang (oleh kreditur atau yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai (*âmina*) sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai (*trustee*) itu menunaikan amanatnya (barangnya) dan hendaklah ia ber-*taqwâ* kepada Allah, Tuhannya dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa dan Allah Maha Mengetahui yang kamu kerjakan.

Dalam ayat tersebut, yang berkedudukan sebagai "orang yang dipercayai" (*trustee*) dirangkap oleh kreditur itu sendiri, sedangkan dalam "*trust company*" pihak ini berdiri sendiri. Namun keduanya mengandung esensi yang sama, yaitu *amânah*. Dalam ayat tersebut di atas, yang mengandung *amânah* bukan hanya kreditur (atas barang yang dipegangnya), tetapi juga debiturnya, (atas kredit yang diterimanya). Kedua belah pihak, dalam syari'ah mu'amalah, harus menunaikan amanah, karena keduanya mengemban janji (*'aqd*) keduanya mengemban hak maupun kewajiban masing-masing. Soal ini merujuk kepada ketentuan dasar yang diperintahkan dalam Q., s. al-Mâ'idah/5:1 "*Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah janji-janji* ('uqûd)." Mengenai hal ini, berkata mufassir Mawlânâ Muhammad 'Alî:

Menghormati segala perjanjian, kontrak, persetujuan, persekutuan, yang semua tercakup dalam kata *'uqûd* (bentuk jamak dari *'aqd*, artinya ikatan) dan menghormati pula segala peraturan Allah yang dibuat untuk kesejahteraan orang-orang dan masyarakat, adalah kewajiban nomor satu bagi hubungan sosial. Kata *'uqûd* mencakup pula perjanjian yang ditetapkan oleh manusia. Jadi di sini orang diajarkan supaya menghormati undang-undang, baik undang-undang agama maupun undang-undang dunia.

Amânah, dengan begitu, dapat pula dijadikan dasar dalam kehidupan bernegara dan berpemerintahan, yang oleh filsuf Perancis, Jean-Jacques Rousseau dirumuskan dalam istilah "kontrak sosial" (*le contract sociale*). Dapat dikatakan di sini, bahwa kontrak itu adalah *amânah* (lihat, "Teori Kontrak Sosial," dalam *Ummah*).

Al-Qur'ân adalah kitab yang diturunkan dan diajarkan secara berangsur-angsur dalam suatu masyarakat Arab yang sebenarnya sudah sangat maju di bidang perdagangan. Makkah, Montgomery Watt, menyebutnya sebagai suatu "kota metropolitan yang telah maju perdagangannya." Demikian pula Madînah, yang sebelumnya disebut Yatsrib, adalah sebuah agropolitan, di mana banyak hubungan kerja di bidang pertanian terjadi, tetapi banyak di antara hubungan-hubungan itu merupakan peristiwa arbiter, sehingga kurang memberi jaminan hukum. Itulah sebabnya maka al-Qur'ân dan praktek pengembangan masyarakat yang dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. banyak bersifat menata dan menimbulkan tata hukum, termasuk di bidang perekonomian (lihat, "*Tawhîd* dan Demokrasi Ekonomi," dalam *Rizq*).

Pelaksanaan teknis dari prinsip *amânah* ini dibahas secara rinci dalam kitab *Bidâyat al-Mujtahid* jilid XIII dan IX, karya Ibn Rusyd, filsuf yang ternyata juga ahli fiqih—yang hingga—kini dipakai sebagai buku teks di Pondok Moderen Gontor. Di sini ia berbicara mengenai hukum jual-beli, sewa menyewa, gadai, kerjasama antara pemilik modal atau barang dan yang menjalankannya (*qirâdl*), kerjasama (*bersyarikat*) dalam perdagangan, kerjasama dalam berproduksi dengan sistem bagi hasil, hutang piutang dengan tanggungan dan berbagai bentuk *mu'âmalah*

lainnya yang berdasarkan prinsip atau menyangkut soal *amânah*. sebagai contoh, ketika membicarakan masalah hukum gadai, ia mendasarkan diri pada ayat 282 surat al-Baqarah/2: "*Wahai orang-orang beriman, apabila kamu mengadakan perjanjian hutang-piutang, maka tuliskanlah.*" Di sini, anjuran melakukan perjanjian secara tertulis yang mengikat kepada kedua belah pihak, adalah sebuah usaha untuk menjaga dan memelihara *amânah*. Selanjutnya ia mengutip ayat 283: "*Apabila kamu tidak mendapati seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh kreditur).*" Persyaratan adanya barang tanggungan ini, juga merupakan upaya memelihara *amânah*. Dalam "barang titipan" itu terkandung *amânah* yang harus dipegang dengan teguh.

Amânah dalam al-Qur'ân

Dalam buku *Tafsir al-Azhar*-nya, Prof. Dr. Hamka menempatkan tafsirnya secara khusus tentang *amânah* ketika membahas surat al-Ahzab/33:72:

إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال
فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنه
كان ظلوما جهولا (الأحزاب/٣٣:٧٢)

Sungguh, Kami telah
tawarkan *amânah*
Kepada langit, bumi dan
gunung-gunung
Tapi mereka enggan memikulnya,
Karena takut akan menghianatinya.
Tapi manusia (bersedia) memikulnya
Ia sungguh *zhâlim* dan bodoh sekali.

Menurut Hamka, ayat tersebut bermaksud menggambarkan secara *majâz* atau dengan ungkapan, betapa berat *amânah* itu, sehingga gunung-gunung bumi dan langit pun tidak bersedia,

memikulnya. Dalam tafsir ini dikatakan bahwa hanya manusia yang mampu mengemban *amânah*, karena manusia diberi kemampuan itu oleh Allah, walaupun mereka ternyata kemudian berbuat *zhâlim*, terhadap dirinya sendiri, maupun orang lain serta bertindak bodoh, dengan menghianati *amânah* itu.

Tafsir yang berbeda dalam memahamkan kata "*hamala al-amânat-a*. Dalam pengertian tradisional, kata itu berarti bahwa manusia "menerima amanat," itu atau bersedia mengembannya, sedangkan makhluk-makhluk lain tidak. Mawlânâ Muhammad 'Alî memberikan tafsiran yang berbeda. Ia berpendapat bahwa kata-kata itu sesunguhnya berarti "tidak setia kepada amanahnya." Jadi, kata "*wa hamala hâ al-insân*" berarti "maka manusia tidak setia kepada (*amânah*) itu." Sementara itu, alam semesta "menolak untuk tidak setia." Dengan perkataan lain, alam semesta memang tunduk kepada undang-undang yang berlaku dalam alam semesta, sedangkan manusia tidak, walaupun menurut Muhammad 'Alî, kebahagiaan hakiki manusia tergantung kepada kesetiaan mereka dalam melaksanakan undang-undang itu.

Ahli tafsir lain, Mâlik Ghulâm Fârid, dalam Tafsir *The Holy Qur'ân*-nya memberikan kemungkinan pada tafsir itu tetapi juga bisa membenarkan pengertian yang tradisional. Terhadap penafsiran pertama, ia memberikan kata kuncinya, kepada arti "*amânah*" itu sendiri, yang ia artikan sebagai "*the divine law.*" Apabila yang dimaksud *amânah* itu adalah "hukum-hukum ketuhanan," maka memang tepat jika dikatakan bahwa alam semesta itu tunduk kepada suatu undang-undang atau hukum alam yang sering juga disebut sebagai "*sunnat al-Lâh*" itu. Ini bersesuaian dengan ayat 49 dan 50, surat al-Nahl/16:

ولله يسجد ما في السموات و ما في الأرض من دابة
والملائكة و هم لا يستكبرون. يخافون ربهم من فوقهم
و يفعلون ما يؤمرون (النحل/١٦: ٤٩-٥٠)

Dan kepada Allah semata bersujud
Apa yang di langit dan di bumi,
Binatang maupun malaikat,
Sedang mereka tiada
menyombongkan diri
Mereka takut kepada Tuhannya
Yang berada di atas mereka.
Dan mereka melakukan apa saja
Yang diperintahkan kepadanya.

Hukum atau undang-undang yang berlaku dalam alam semesta itu diwujudkan dalam *qadr* (Q., s. al-Qamar/50:49) atau *mîzân* (Q., s. al-Raḫmân/55:7). Manusia diminta untuk memperhatikan hukum alam ini, sebab kalau tidak, maka kegiatan yang tidak disengaja maupun perbuatan manusia yang disengaja bisa merusak. Perbuatan merusak ini adalah contoh dari kezaliman dan kebodohan manusia (lihat, "*Zhâlim* dalam al-Qur'ân," dalam *Zhâlim*).

Sungguhpun demikian, undang-undang yang ditetapkan oleh Tuhan tersebut bukan hanya berlaku pada alam benda, melainkan juga pada manusia sendiri. Undang-undang ini merupakan *amânah*. Para Nabi adalah pemegang *amânah* ini. Dalam beberapa tafsir dikatakan, bahwa *amânah* adalah berupa risalah yang diemban para Nabi untuk disampaikan kepada segala bangsa. Isi *amânah* yang berupa risalah itu adalah peringatan kepada manusia bahwa sesungguhnya manusia itu adalah khalifah Allah di bumi yang mengemban suatu *amânah* yang harus dipikul. Oleh para ahli tafsir ayat 72 surat al-Aḫzab itu dikaitkan dengan ayat 30 surat al-Baqarah:

و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة
قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك و نقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون
(البقرة/٢: ٣٠)

Dan ingatlah, tatkala Tuhanmu berfirman kepada malaikat: Aku hendak menunjuk seorang pengelola (khalifah) dibumi. Mereka pun (para malaikat) bertanya: "Apakah akan Kau tugaskan di sama, makhluk yang merusak dan menumpahkan darah sedang kami senantiasa mensucikan dan memuji Engkau dan mengkuduskan asma-asma-Mu?" (maka Tuhan menjawab dan) berfirman: Sungguh, Aku tahu apa yang tidak kamu tahu.

Dari pengkaitan itu, maka para ahli tafsir hendak mencari keterangan tentang apa yang dimaksud dengan *amânah* itu. ayat-ayat di atas memberi penjelasan bahwa *amânah* itu berkaitan dengan tugas kekhalifahan manusia di bumi. Manusia ternyata diberi tugas untuk mengelola sumber-sumber kehidupan di bumi: *Dan Allah telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menugaskan kamu untuk memakmurkannya*" (Q., s. Hûd/11:61). Karena itu maka dapat dipahami ketika para malaikat mengajukan pertanyaan yang bernada protes: mengapa Tuhan menugaskan makhluk yang tabiatnya merusak dan menumpahkan darah? Penjelasan Allah dilakukan dengan pendekatan empiris:

و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال ياآدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض و أعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون

(البقرة/٢: ٣١-٣٣)

Dan ia ajarkan kepada Âdam nama-nama benda seluruhnya. Kemudian Ia perlihatkan kepada malaikat sambil berfirman: "Sebutkan kepada-Ku nama-nama benda semua itu jika kamu memang benar." Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau Tiada ilmu pada kami. Sungguh, Kau lah Yang Maha Tahu, Yang Maha Bijaksana." Berfirman Tuhan: "Hai Âdam, beritahukan kepada mereka nama-nama benda itu." Maka

setelah (Âdam) mengeja nama-nama benda, maka (Allah) berfirman: Bukankah telah Kukatakan kepadamu, bahwa Aku mengetahui (rahasia) langit dan bumi, Dan Aku tahu apa yang kamu nyatakan, dan apa yang kamu sembunyikan?" (Q., s. al-Baqarah/2:31-33).

Agaknya, dasar yang dipakai manusia ketika bersedia menerima *amânah* itu adalah karena ia diberi kemampuan oleh Allah yang memungkinkan mengemban *amânah* itu. Kemampuan itu adalah kemampuan dalam *mengeja nama-nama* benda seluruhnya. Dengan inderanya, manusia mengirimkan masukan informasi ke otaknya yang merupakan pusat pengolahan data dan pengetahuan. Pengalaman dan pengetahuan itu selanjutnya dieja lagi secara sistematis, berdasarkan kemampuan lain yang diberikan oleh Tuhan, yaitu kemampuan membedakan, terutama membedakan antara yang baik dan yang buruk. Dalam Qur'ân surat al-Syams/91:7-8 dikatakan: *"Demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan-Nya) sesungguhnya Allah telah mengilhamkan kepada jiwa itu (kemampuan untuk membedakan) mana yang salah dan mana yang benar."*

Secara primordial, manusia diberi oleh Allah, jiwa yang mampu mempergunakan kriteria tentang mana yang salah dan mana yang benar dan dengan kemampuan itu manusia mampu melakukan klasifikasi. Dengan pengalaman, pengetahuan dan ilmu pengetahuan (yakni pengetahuan yang sistematis), manusia memiliki kemampuan untuk menjalankan tugasnya sebagai khalifah, yaitu pengelola sumber-sumber yang terdapat di bumi untuk tujuan tertentu. Secara implisit ini diisyaratkan oleh ayat 33 di atas, bahwa manusia memiliki potensi untuk mengetahui rahasia langit dan bumi.

Tetapi, sebagaimana dinyatakan pada akhir ayat 72 al-Qur'ân surat al-Aḫzab, manusia ternyata berbuat *zhâlim* atau bersikap tiranis, menurut Muhammad Marmaduke Pitchall, serta bertindak bodoh atau lalai menurut Mâlik Ghulâm Fârid, dalam menjalankan tugasnya. Manusia memang mampu berbuat baik, tetapi manusia memiliki pula potensi untuk cenderung kepada kezaliman. Dalam al-Qur'ân surat al-Baqarah/2:36 terdapat penjelasan, mengapa manusia cenderung kepada jalan yang salah—yaitu karena tergoda oleh bujukan setan. Sebelumnya,

ketika Allah memerintahkan kepada para malaikat untuk tunduk kepada Âdam, maka mereka pun tunduk, kecuali *Iblîs*:

و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر و كان من الكافرين (البقرة/٣٤)

Dan ketika Kami firmankan kepada para malaikat "Sujudlah kepada Âdam," mereka pun bersujud, kecuali *Iblîs*. Ia enggan dan menyombongkan diri. Dan ia pun masuk golongan yang kafir (Q., s. al-Baqarah/ 2:34).

Ahli tafsir dan tokoh pembaru terkemuka, Mawlânâ Muhammad 'Alî, dalam tafsir *The Holy Qur'ân*-nya memberi penjelasan yang menarik mengenai *Iblîs* yang disebut dalam ayat 34, surat al-Baqarah tersebut di atas. *Iblîs* dan *syaythân*, katanya, pada hakikatnya sama. Keduanya adalah makhluk jahat. Jika kejahatan itu mengenai diri sendiri, ia disebut *syaythân*. *Iblîs* berarti "yang sombong" dan *syaythân* berarti "yang menggoda." Kata "*Iblîs*" berasal dari kata "*balasa*," artinya putus asa, dan *syaythân* berasal dari "*syathana*," artinya merenggang atau menjauh. Jadi menurut kesimpulannya, makhluk itu disebut *Iblîs*, karena putus asa dari rahmat Allah, dan disebut setan karena menggoda manusia supaya mengerjakan hal-hal yang menjauhkan manusia dari rahmat Tuhan. *Iblîs* berarti keinginan rendah, yang menjauhkan manusia dari sujud kepada Allah guna memperoleh rahmat-Nya, sedangkan *syaythân* berarti merangsang keinginan rendah untuk menye-lewengkan manusia dari jalan yang benar. Sebagian dari malaikat yang tidak mau tunduk kepada Âdam, menjadi *Iblîs* dan *syaythân*. Merekalah yang membawa manusia kepada tabiatnya yang rendah, merusak dan menumpahkan darah. *Iblîs* dan *syaythân* adalah musuh akal sehat. Keinginan rendah manusia, sering tidak mau tunduk kepada akal (lihat, "*Syaythân* dalam al-Qur'ân," dalam *Syaythân*).

Dalam perjalanan pengalaman manusia selanjutnya, manusia memang bisa tergoda oleh keinginan rendah yang membawa mereka kepada tindakan-tindakan yang mengingkari *amânah*. Âdam sendiri, karena tergoda oleh *Iblîs*, telah melakukan

penyelewengan yang menyebabkan mereka tercampak dari keadaan semula yang penuh kelimpahan dengan rahmat Allah: "*Syaythân telah membuat mereka tergelincir dari sana dan menyebabkan mereka keluar dari keadaan (keamanan dan kemakmuran) di mana semula mereka berada*" (Q., s. al-Baqarah/2:36). Namun kemudian Âdam menyadari kesalahannya dan meminta ampunan Tuhan. "*Lalu Âdam menerima wahyu dari Tuhannya. Maka Tuhan pun menerima taubatnya. Sungguh ia Maha Penerima taubat dan Maha Penyayang*" (Q., s. al-Baqarah/2:37). Kemampuan ilmu saja ternyata belum mencukupi. Manusia juga memerlukan petunjuk (*hudâ-n*) dari Tuhan agar bisa memelihara *amânah* yang telah diembannya:

قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبـع
هـــداي فـــلا خــوف عليهـــم و لا هـــم يحزنـــون

(البقرة/٢:٣٨)

Kami berfirman: Pergilah kamu semua dari keadaan ini. Maka nanti akan datang kepadamu petunjuk-Ku. Barangsiapa mengikutik petunjuk-Ku tidak akan ada ketakutan akan menimpa tidak pula kesusahan (Q., s. al-Baqarah/2:38).

Dapat disimpulkan dari ayat-ayat di atas, bahwasannya *amânah*, yang diwujudkan dalam fungsi kekhalifahan manusia, selain memerlukan dukungan ilmu pengetahuan, juga memerlukan petunjuk atau *hidâyah* dari Tuhan, sebab manusia menghadapi bujukan dan godaan dari keinginạn rendahnya sendiri, yang sering tidak dapat dikontrol oleh rasionya saja.

Tugas para Nabi dan Rasul lah mengemban *amânah* pada tingkat yang lebih tinggi dari manusia pada umumnya. Ketika berhadapan dengan kaumnya yang sombong dan tidak mengikuti nasihatnya, untuk tidak menyembelih unta-unta betina, Nabi Shâliḫ memberi penjelasan: "*Hai kaumku, sesungguhnya aku telah menyampaikan kepadamu* amânah *Tuhanku* (risâlah) *dan aku telah memberi nasehat kepadamu, tetapi kamu tidak menyukai orang-orang yang memberi nasehat*" (Q., s. al-A'râf/7:79). Demikian pula ketika Nabi Hûd dituduh kaumnya, yaitu

bangsa *'Âd* dengan tuduhan: "*Sesungguhnya kami benar-benar memandang kamu dalam keadaan kurang akal dan sesungguhnya kami menganggap kamu termasuk orang-orang yang berdusta,*" maka Nabi Hûd menjawab: "*Hai kaumku, tidak ada padaku kekurangan akal sedikit pun, tetapi aku ini adalah utusan dari Tuhan semesta alam. Aku menyampaikan* amânâh (risâlah) *Tuhanku kepadamu dan aku hanyalah pemberi nasehat yang terpercaya padamu*" (Q., s. al-A'râf/7:66-68). Kepada kaumnya Nabi Nûh juga menjelaskan: "*Aku sampaikan kepadamu* amânâh (risâlah) *Tuhanku dan aku memberi nasehat kepadamu dan aku mengetahui dari Allah, apa yang kamu tidak ketahui*" (Q., s. al-A'râf/7:62). Sebagaimana diketahui dari sejarah, kaum Nabi Shâlih, Nabi Hûd dan Nabi Nûh yang sombong dan membangkang itu, akhirnya ditimpa bencana akibat dari perbuatan mereka sendiri yang merusak keseimbangan alam (*mîzân*).

Ketika Rasulullah Muhammad s.a.w. diutus kepada kaumnya dan menyampaikan *risâlah,* yang memberikan rahmat kepada sekalian bangsa (Q., s. al-Anbiyâ'/21:107), maka missi yang diembannya adalah menyampaikan *amânah*: "*Dan taatlah kamu kepada Allah dan kepada Rasul-Nya dan berhati-hatilah. Jika kamu berpaling, maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya kewajiban Rasul Kami hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan terang*" (Q., s. al-Mâ'idah/5:92). Substansi dari *amânah* atau *risâlah* itu dijelaskan dalam ayat sebelumnya, yaitu ayat 90 dan 91, yang berbunyi:

يأيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب
والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم
تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة
والبغضاء فى الخمر والميسر و يصدكم عن ذكر الله
عن الصلاة فهل أنتم منتهون (المائدة/٥: ٩٠-٩١)

> "Hai orang-orang beriman, sesungguhnya (meminum) *khamr*, berjudi, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji yang termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, lantaran (meminum) *khamr* dan berjudi itu menghalangi kamu dari mengingati Allah dan sembahyang. Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan perbuatan itu)."

Kaitan *Îmân* dan *Amânah*

Ketika membahas tentang manusia sebagai individu, dalam bukunya *Major Themes of the Qur'ân*, Fazlur Rahman, Guru Besar Pemikiran Islam di Universitas Chicago, mengkaitkan arti *amânah* ini dengan fungsi kekhalifahan manusia. Tentang setan ia mengartikannya sebagai "sebuah kekuatan anti-manusia yang terus-menerus berusaha untuk menyesatkan manusia dari jalan yang "lurus" yang harus ditempuhnya sehingga ia terperosok kepada perilaku yang sesat. Jalan lurus yang dimaksudkannya itu (yang tercantum dalam surat al-Fâtihah sebagai *shirâth al-mustaqîm*) berkaitan dengan konsep *amânah*. Di sini ia menjelaskan:

> Fakta moral yang tertanam-dalam inilah yang merupakan tantangan abadi manusia dan yang membuat hidupnya sebagai perjuangan moral yang tidak berkesudahan. Di dalam perjuangan ini, Allah berpihak kepada manusia, asalkan ia melakukan usaha-usaha yang diperlukan. Manusia harus melakukan usaha-usaha ini, karena di antara ciptaan-ciptaan Tuhan, ia memiliki posisi yang unik; ia diberi kebebasan berkehendak agar ia dapat menyempurnakan missinya sebagai khalifah Allah di atas bumi. Missi inilah—perjuangan untuk menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral di atas dunia—yang dikatakan al-Qur'ân sebagai "*amânah*" (Q., s. al-Ahzab/33:72).

Dalam karangan yang lain, *Some Key Ethical Concepts of the Qur'ân*, Fazlur Rahman menjelaskan, bahwa *amânah* itu mempunyai akar kata yang sama dengan *îmân*, yaitu *a-m-n*, yang artinya "damai dengan dirinya sendiri" atau "merasakan tiadanya

goncangan dalam diri seseorang." Secara harfiah, *amânah* artinya sebuah "tempat menyimpan uang aman" (*safe deposit*) seperti yang terkandung dalam surat al-Nisâ'/4:58 dan berbagai tempat lainnya, atau "kepercayaan" (*trust*). Kata-kata "*âmana bi 'l-Lâh*" artinya adalah menaruhkan kepercayaan kepada Tuhan (*to trust in God*). Dalam mata uang logam dollar AS umpamanya, tercantum kata-kata "*In God we Trust* artinya "kepada Tuhan sajalah kita menaruhkan kepercayaan." Kata-kata itu mungkin dimaksudkan untuk menambah rasa kepercayaan masyarakat kepada mata uang itu, yang memang membutuhkan dukungan kepercayaan dan mengandung unsur *amânah*, apalagi yang terkandung pada uang kertas. Kertas itu sendiri mengandung nilai riil yang kecil, tetapi nilai nominal yang dipercayai masyarakat bisa jauh lebih besar dari nilai intrinsiknya. Jadi, apabila kita memberikan suatu *amânah* kepada seseorang, maka kita percaya kepadanya, mempercayainya atau dapat mempercayakan sesuatu kepadanya. Ayat yang relevan dengan makna ini tercantum pada surat Âlu 'Imrân/3:75 yang berbunyi: *Di antara Ahli Kitab, ada yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak, dikembalikannya (amânah itu) kepadamu. Dan di antara mereka ada pula orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya satu dinar saja, ia tidak mengembalikannya kepadamu, kecuali jika kamu selalu menagihnya. Hal itu disebabkan karena mereka mengatakan: "Tidak ada dosa bagi kami terhadap orang-orang yang ummî (tidak berpendidikan)." Mereka berkata dusta terhadap Allah, padahal mereka mengetahui.*

Ayat tersebut menceritakan tentang orang yang dapat dipercayai, jadi dapat dinilai sebagai orang yang mampu menjaga *amânah*, sekalipun ditangannya dipercayakan harta yang bernilai besar. Adapun lukisan orang yang tidak bisa memegang *amânah* adalah mereka yang sekalipun dipercayai uang satu dinar saja, tetapi ia menghianati *amânah* itu. Mereka menyangka, orang yang buta huruf atau rendah pendidikannya itu bisa ditipu. Tetapi mereka yang memegang *amânah* itu tidak mau berlaku curang, karena sekalipun mereka bisa menipu, namun mereka tidak mau melakukannya, karena mereka tahu bahwa Allah akan memperhitungkan perbuatan mereka.

Sementara itu, pada surat al-Anfâl/8:27 juga dikatakan: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghianati Allah dan Rasul-Nya dan jangan pula kamu menghianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui (persoalannya).*" Pada ayat 28 dikatakan juga bahwa harta dan anak itu merupakan "ujian." Karena itu, "jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan memberikan kepadamu *furqân* (ayat 29). Dari situ dapat disimpulkan bahwa anak dan harta itu adalah suatu *amânah*. Apabila manusia itu bertaqwa, maka Allah akan memberikan petunjuk dengan kriteria (*furqân*) yang dapat digunakan untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang benar dan mana yang salah. Dengan perkataan lain, maka "*amânah*" itu adalah kemampuan moral dan etika yang akan memungkinkan manusia membangun yang positif dan menghilangkan yang negatif. Dengan kemampuan itu, manusia diharapkan dapat menunaikan missinya sebagai khalifah, dan sebagai pengelola sumber-sumber kehidupan dan penghidupan di bumi (lihat "*Khalîfah* dalam al-Qur'ân," dalam *Khalîfah*).

Amanah dalam Kehidupan Sehari-hari

Amânah, ternyata adalah sebuah kata yang sangat plastis, atau bersayap, untuk meminjam istilah H.B. Jassin. Setiap hal yang berkaitan dengan masalah tugas dan tanggung jawab atau hak dan kewajiban, dapat dirujukkan kepada prinsip *amânah* sebagai nilai dasarnya. Itulah maka Sidi Gazalba, dalam bukunya, *Azas Kebudayaan Islam*, mencantumkan prinsip *amânah* sebagai salah satu kaidah dasar dalam tata kehidupan masyarakat. Dalam suatu wawancara dengan majalah *Kiblat*, Dr. Ir. Muhammad Imaduddin Abdurrahim, MSc, antara lain mengatakan bahwa "demokrasi itu adalah *amânah* Tuhan." Kemerdekaan, kebebasan dan tugas kekhalifahan manusia, adalah *amânah* Tuhan yang harus ditunaikan sebaik-baiknya, sebagai bagian dari *îmân*. Salah seorang teoritisi "ekonomi Islam," Dr. M.N. Siddiqi, mengambil *amânah* sebagai prinsip terpenting berlakunya sistem "Bank Islam." Dikatakan olehnya: "Deposito juga akan diterima sebagai

pinjaman yang dibayarkan atas permintaan, sebagai *amanat* yang dapat dicairkan sewaktu-waktu."

Apabila di dalam al-Qur'ân disebutkan bahwa harta, hutang, agunan, uang, kemaluan, anak dan bahkan bumi tempat kita hidup adalah *amânah*, maka dalam Ḥadîts Nabi disebutkan pula bahwa: "*Jika seseorang berbicara dalam suatu perundingan, maka ketika ia telah berpaling, itu merupakan "amânah."*" (H.R. Abû Dâwûd dan Tarmidzî). Jadi kata-kata pun juga merupakan *amânah* yang harus diucapkan atau dikeluarkan dengan suatu tanggung jawab. Karena itu maka, ketika Presiden memberikan "Amanatnya di depan DPR-RI," maka segala ucapannya itu adalah pertanggungjawabannya sebagai kepala badan eksekutif dan sekaligus pesan-pesan yang harus diperhatikan oleh para wakil rakyat, karena mengandung nilai *amânah*.

Amânah adalah salah satu prinsip kepemimpinan. Dalam pelajaran akhlak atau tarikh Nabi Muḥammad s.a.w. antara lain disebutkan bahwa Nabi s.a.w. itu memiliki empat ciri kepemimpinan: *shiddîq* (jujur), *fathânah* (cerdas dan berpengetahuan), *amânah* (dapat dipercaya atau diandalkan) dan *tablîgh* (berkomunikasi dan komunikatif). Ada sebuah Ḥadîts Nabi s.a.w., riwayat Bukhârî dan Muslim yang tidak menyebut istilah *amânah*, tetapi secara jelas berintikan nilai *amânah*, yang berbunyi:

> Tiap kamu adalah pengembala dan tiap kamu diminta pertanggungjawaban dari gembalaannya itu. Maka seorang pemimpin yang memimpin orang banyak, adalah gembala yang diminta pertanggungjawaban atas gembalaannya itu; seorang istri adalah gembala atas rumah tangga suaminya dan ia diminta pertanggungjawabannya atas gembalaannya itu; anak adalah gembala pada rumah tangga bapaknya dan ia bertanggungjawab atas penjagaannya; hamba sahaya adalah gembala di dalam rumah majikannya dan ia harus bertanggungjawab atas penjagaannya. Ketahuilah, maka tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan masing-masing kamu diminta pertanggungjawabannya dalam kepemimpinannya.

Nilai dasar dari kepemimpinan itu adalah *amânah*. Karena *amânah* meminta pertanggungjawaban.

Nabi Hârûn, kakak kandung Nabi Mûsâ, ketika diserahi

sebagai pejabat sementara, untuk memimpin Banî Isrâ'îl, ketika Nabi Mûsâ sedang pergi berkhalwat ke puncak Gunung Sinai, ia disebut dalam al-Qur'ân sebagai seorang khalifah. Sebagai seorang khalifah, ia memegang *amânah* yang dasar hukumnya adalah penugasan dan pesan-pesan Mûsâ sendiri. Ketika Nabi Mûsâ kembali dengan membawa hukum-hukum Allah, untuk mengatur masyarakat Isrâ'îl, dan ia melihat sebagian umatnya telah menyeleweng dari pesan-pesannya, dengan membuat dan menyembah patung-patung sapi dari emas, maka Nabi Mûsâ pun marah dam meminta pertanggungjawaban dari Nabi Hârûn.

قال ياهرون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا. ألا تتبعن أفعصيت أمري. قال يابنؤم لا تأخذ بلحيتي و لا برأسي إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل و لم ترقب قولي

(طه/٢٠:٩٢-٩٤)

Mûsâ berkata: "Hai Hârûn, apa yang mencegah kamu, ketika kamu melihat mereka (umat Banî Isrâ'îl) telah sesat, sehingga kamu tidak mengikuti aku? Maka apakah kamu telah (sengaja) melanggar perintahku? Hârûn menjawab: "Hai putra ibuku, janganlah kamu pegang janggutku dan jangan (pula) kepalaku; sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan berkata (kepadaku): kamu telah memecah Banî Isrâ'îl dan kamu tidak memelihara amanatku" (Q., s. Thâhâ/20:92-94).

Dalam al-Qur'ân terjemahan Departemen Agama di atas, sebenarnya istilah *amânah* dalam ayat 94 dipakai sebagai terjemahan dari "kataku" (*qawl-î*) yang maksudnya adalah "perintah" (*amr*) dan pesan-pesan Mûsâ seperti disebut dalam ayat 93. Jadi, istilah *amânah* di situ diangkat untuk menjelaskan bahwa perintah dan pesan-pesan Mûsâ kepada wakilnya (*khalîfah*-nya) itu pada hakekatnya mengandung *amânah* yang harus dipelihara pemegang mandat kepemimpinan, yang dipegang Hârûn. Jadi seorang pemimpin atau kepala negara adalah seorang pemegang *amânah*, baik *amânah* dari Tuhan maupun dari rakyat. *Amânah* adalah salah satu prinsip yang penting dalam soal ketatanegaraan (lihat, "Teori Islam tentang Negara dan Masyarakat," dalam *Ûlû al-Amr-i*).

Di bidang ekonomi, *amânah* adalah niat yang perlu diperhatikan, baik dalam mengelola sumber-sumber alam dan manusia secara makro, maupun dalam mengemudikan suatu perusahaan. Sebagaimana disebutkan dalam banyak ayat-ayat dalam al-Qur'ân, alam semesta ini dikemudikan oleh suatu undang-undang fisika dan biologi yang perlu diperhatikan, sebab pelanggaran terhadap keseimbangan ekologi, (*mîzân*, atau *qadr*) bisa menimbulkan bencana. Ilmu pengetahuan saja ternyata tidak menjami kelestarian alam. Jadi mengemban *amânah* Tuhan itu tidak cukup hanya dengan mengandalkan ilmu pengetahuan dan teknologi, melainkan harus dilengkapi dengan *hidâyah* atau petunjuk Allah, yang harus dijadikan dasar penyusunan moral dan etika ilmu pengetahuan, teknologi dan lingkungan hidup.

Seorang manajer, pada dasarnya juga seorang pemegang *amânah*. Ia adalah pengelola faktor-faktor produksi yang perlu dijalankan berdasarkan *amânah* dari berbagai pihak. Pihak yang paling dekat, mungkin adalah pemilik modal atau pemegang saham yang bisa terdiri dari seseorang, beberapa orang atau sejumlah orang, bisa pula negara dan anggota perkumpulan, tergantung dari badan hukum unit usaha tersebut. Namun ia bisa pula merasa mengemban *amânah* dari pihak yang lain, umpamanya konsumen atau *amânah* yang bersumber dari undang-undang negara atau peraturan pemerintah yang harus ditaati. Seorang manajer yang tidak memahami prinsip *amânah*, selain akan gagal sebagai manajer, bisa pula menimbulkan bencana dan kerugian bagi diri sendiri. Seorang manajer perlu memegang suatu perangkat nilai yang harus dianut dan dijalankan semestinya. Studi teoretis atau penelitian empiris tentang pelaksanaan prinsip *amânah* ini dalam praktek, barangkali bisa menimbulkan suatu pengetahuan atau teknologi sosial yang menarik.

Dari *Amânah* ke *Raḫmah*

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *raḫmah*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân,

berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Ada istilah dalam pembukaan UUD 1945 bahwa, "Kemerdekaan adalah berkat rahmat Allah s.w.t." Tetapi sebenarnya, kemerdekaan itu tidak kita peroleh begitu saja, melainkan juga dengan perjuangan gigih bertahun-tahun. Dan akhirnya, kita pun sampai kepada saat yang paling berbahagia: kemerdekaan negara Indonesia yang bersatu, berdaulat adil dan makmur. Itu semua adalah rahmat. Dalam entri berikut akan dielaborasi kandungan al-Qur'ân tentang *rahmah* ini, dan kaitannya dengan konsep teologis *rahmân* dan *rahîm*.

رحمة

RAḤMAH

KEMERDEKAAN, menurut Pembukaan UUD 1945, adalah berkat rahmat Allah s.w.t. Tetapi, kemerdekaan itu tidak kita peroleh demikian saja melainkan juga dengan perjuangan gigih selama bertahun-tahun. Dan akhirnya, kita pun sampai kepada saat yang berbahagia: kemerdekaan negara Indonesia, yang bersatu, berdaulat, adil dan makmur. Itu semua adalah sebuah rahmat, khususnya manifestasi sifat *raḥîm* Tuhan. Kita, sebagai bangsa yang beriman, berhak atas *raḥmân* maupun *raḥîm* Tuhan itu.

Kemerdekaan, Berkat Rahmat Tuhan

Dalam Undang Undang Dasar 1945 (UUD '45), bagian Pembukaan, alinea ke-3, tercantum sebuah kata kunci yang—jika dipikirkan dan direnungkan—sangat dalam makna dan implikasinya, yakni "rahmat." Seluruh naskah Pembukaan UUD '45 itu berasal dari sebuah naskah yang bernama "Jakarta Charter," yang kemudian lebih dikenal terjemahannya sebagai "Piagam Jakarta,"

sebuah perjanjian luhur yang bernilai suci, sebuah kontrak sosial (*social contract*)—meminjam istilah filsuf Perancis abad ke-18, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Ia bisa disebut demikian, karena dibuat oleh para pemimpin nasional yang diakui sebagai wakil-wakil rakyat, seperti Soekarno, Mohammad Hatta, Muhammad Yamin, Ahmad Subardjo (dari golongan nasionalis), Haji Agus Salim (mantan tokoh SI), KH. Wahid Hasyim (dari NU), KH. Abdul Kahar Muzakkir (dari Muhammadiyah), Abikusno Tjokrosujoso (dari Partai Syarikat Islam Indonesia), dan Mr. AA. Maramis (dari golongan Kristen). Seluruh isi—termasuk, dan terutama kata-kata kunci dalam naskah yang ditandatangani di Jakarta, tanggal 22 Juni 1945, 56 hari sebelum proklamasi kemerdekaan itu—sudah menjadi kesepakatan bersama.

Namun mungkin tidak semuanya menyadari, kecuali para pemimpin golongan Islam, bahwa *raḥmat* atau *raḥmah* adalah sebuah kata dari al-Qur'ân. Mereka tentu menyadari bahwa kata itu berasal dari Islam. Tapi ia sudah menjadi kata Indonesia yang diakrabi dan dihayati. Kalau tidak, mana mungkin ia dimasukkan ke dalam suatu perjanjian suci seperti Piagam Jakarta? Sebenarnya, rahmat bukan satu-satunya kata Islam yang dipakai dalam piagam tersebut. Paling tidak, ada 14 kata kunci yang berasal dari perbendaharaan rohani Islam, misalnya hak, dunia, rakyat, daulat, adil, makmur, berkat, rahmat, Allah, adil, adab, hikmat, musyawarah dan wakil. Jika istilah-istilah itu dikupas satu persatu, niscaya akan lahir sebuah buku tentang filsafat kenegaraan. Dan rahmat adalah sebuah kata yang penting dan kunci dalam memahami Pembukaan UUD '45 tersebut.

Alinea pertama pada pokoknya mengatakan mengapa kemerdekaan itu adalah hak segala bangsa. Selanjutnya, alinea kedua menyatakan bahwa pergerakan nasional telah membawa Indonesia ke pintu gerbang kemerdekaan. Sedangkan alinea ketiga merupakan kalimat proklamasi. Bunyi alinea tersebut adalah:

> Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan didorong oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya.

Inti kalimat di atas adalah pernyataan kemerdekaan oleh rakyat Indonesia. Tujuan melakukan proklamasi tersebut, yakni "supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas." Kedua pernyataan tersebut bertolak dari kesadaran bahwa semua itu adalah "atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa" dan "dengan didorong oleh keinginan luhur."

Makna anak kalimat "atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa" sebenarnya sama dengan bacaan *bi ism-i 'l-Lâh al-rahmân al-rahîm*. *Bi'smi'llâh* artinya "dengan asma Allah," atau Dr. Nurcholish Madjid menerjemahkannya menjadi "atas nama Allah." Kata ini biasanya diucapkan jika kita akan melakukan suatu perbuatan atau tindakan tertentu, lebih-lebih tindakan yang besar. Jadi, titik-tolak perbuatan kita adalah Allah, yakni Allah yang mempunyai sifat *al-Rahmân* dan *al-Rahîm*, yang biasanya diterjemahkan masing-masing dengan "Maha Pengasih" dan "Maha Penyayang." Dari sini tersimpul pengakuan tentang kehadiran dan sifat Allah. Dengan menyebut dua sifat Allah tersebut, maka kita berterimakasih atas pemberian Kasih dan Sayang Allah.

Makna "atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa" adalah juga pengakuan tentang rahmat yang telah diberikan oleh Allah, berupa kemerdekaan. Dengan demikian, maka kemerdekaan bangsa Indonesia tak lain adalah berkat atau *barâkah* Allah Yang Maha Kuasa. Ini juga mengandung suatu perasaan syukur kepada Allah, bahwa kita telah dianugerahi sesuatu yang tak ternilai harganya, yakni kemerdekaan, terlepas dari penjajahan. Dengan rahmat itu pula, yang di dalamnya juga terkandung makna *al-rahmân* dan *al-rahîm*, kita berharap—atau, lebih tegasnya, bercita-cita—untuk bisa "berkehidupan kebangsaan yang bebas."

Rahman dalam al-Qur'ân

Kata "rahmat," berasal dari kata *rahmah*. Karena pengaruh cara pengucapan Parsi ke dalam bahasa Indonesia, kata *rahmah* itu menjadi rahmat; sebagaimana kata *ummah* menjadi umat, atau kata berkat—yang disebut pula dalam Pembukaan UUD

'45 dan bergandengan dengan kata rahmat—berasal dari kata *barâkah* atau sering juga disingkat berkah. Kata ini, yang merupakan *verbal noun* atau kata benda, berasal dari kata kerja *r-ḫ-m* Dari kata asal ini, terdapat kata-kata jadian lainnya dalam al-Qur'an, yakni: *raḫima, arḫâm, marḫamah, raḫîm, raḫmân* dan *ruḫm*. Berikut adalah tabel dari arti kata-kata jadian tersebut.

Tabel Arti Kata Jadian "r-h-m" (rahmah)

KATA	ARTI
1. *Raḫima*	memiliki kemurahan hati atau belas kasihan kepada seseorang (*to have mercy on someone*); merasa kasihan, ingin menghibur atau menyenangkan hati orang lain (*to be compassionate*).
2. *Arḫâm*	(bentuk jamak dari *raḫîm* peranakan; kandungan; atau *riḫm* rahim
3. *Marḫamah*	kemurahan (*mercy*); perasaan sayang (*compassion*).
4. *Raḫîm*	penyayang (*merciful*); suka menyenangkan (*compassionate*); Maha Pemurah (*All Compassionate*);
5. *Raḫmân*	pengasih (*merciful*); Maha Kasih (*All-merciful*).
6. *Ruḫm*	kelembutan (*tenderness*).

Tabel di atas hanya merupakan arti formal-harfiahnya saja. Dalam kata itu terkandung makna yang lebih mendalam. Dalam terjemahan itu tidak jelas perbedaan antara arti *raḫmân* dan *raḫîm* yang selalu disebut bergandengan dalam al-Qur'an. Dalam terjemahan resminya, *al-Raḫmân* adalah Pengasih dan *al-Raḫîm* adalah Penyayang; keduanya merupakan sifat yang hanya dimiliki oleh Allah s.w.t.

Agar lebih jelas arti dan maksudnya, marilah kita simak arti setiap kata dalam tabel di atas dengan meletakkannya dalam konteks suatu ayat. Pertama-tama adalah kata kerja *raḫima*. Kata

ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik. Dalam al-Qur'ân s.al-An'âm/6:16, terdapat sebuah ayat yang terjemahannya demikian:

من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه و ذلك الفوز المبين

(الأنعام/٦:١٦)

Barangsiapa yang terluput dari siksaan pada hari itu, sesungguhnya Allah telah memberikan *kasih-Nya* kepadanya. Dan ini adalah keberuntungan yang nyata.

Dalam ayat ini terdapat kalimat "*fa qad rahima*," yang artinya "sungguh Ia telah memberikan rasa kasih-sayang-Nya," yakni Allah, kepada manusia. Terjemahan ini tetap kurang jelas: Apa yang dimaksud dengan "kasih" atau "kasih-sayang" Allah itu? Apakah semacam kasih-sayang manusia kepada istrinya, anaknya, binatang atau tumbuhan peliharaannya? Kasih-sayang mengandung rasa senang, mungkin karena melihat sesuatu yang baik atau cantik pada objek yang dilihatnya. Tetapi juga rasa "sayang," misalnya tidak sampai hati melihat apa yang disenanginya itu terluka, sedih atau rusak. Seorang ibu atau ayah tentu mempunyai rasa sayang kepada anaknya, bukan semata-mata karena rasa senang yang diberikan oleh sang anak, tetapi seolah-olah anak itu merupakan bagian dari dirinya, sehingga jika terluka, ia seolah-olah ikut terluka.

Surat ini merupakan bagian dari ruku' ke-2 yang dalam Tafsir Mawlânâ Muhammad 'Alî, *The Holy Qur'ân*, diberi judul "Besarnya Rahmat Tuhan" yang terdiri dari sepuluh ayat. Ayat pertama, yakni 11, berbunyi: "*Katakanlah: 'Berkelilinglah di bumi, lalu lihatlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (agama)'.*" Ayat ini maknanya jelas, yakni agar orang menyimak apa yang sedang atau telah terjadi dalam kehidupan di bumi ini, serta mampu mengambil pelajaran dari apa yang ia amati, khususnya tentang "orang-orang yang mendustakan." Yang dimaksud dengan "mendustakan" di sini adalah mengingkari dan menentang kebenaran atau agama. Dalam al-

Qur'ân s. al-Mâ'ûn/107:1, Allah menanyakan apakah orang itu tahu apa yang dimaksudkan mendustakan agama itu? Pertanyaan itu diikuti dengan jawabannya, yakni jika orang atau masyarakat itu mengingkari hak anak yatim dan fakir miskin, atau dalam istilah sekarang mengingkari "tanggung-jawab sosial"nya.

Selanjutnya, dalam ayat 12, ditanyakan pula oleh Allah: *Siapa yang memiliki langit dan bumi ini?* Jawabnya adalah sebuah penegasan bahwa apa yang ada di langit dan bumi itu adalah kepunyaan Allah. Mungkin orang telah mengetahuinya, tetapi Allah merasa perlu untuk menegaskannya, karena ingin memberikan penjelasan bahwa "Ia mewajibkan atas dirinya itu kasih-sayang" kepada makhluk seluruhnya, dalam hal ini kepada manusia. Artinya, ia menetapkan *rahmah* sebagai sifat-Nya. Rahmat itu diwujudkan dalam memperuntukkan segala apa yang di langit dan bumi ini untuk manusia.

Hanya saja, Allah melarang manusia untuk bersikap dan berbuat musyrik, artinya menyekutukan Allah dengan yang lain. Hal ini disebut dalam ayat 14 yang juga memerintahkan manusia agar hanya tunduk kepada Allah dan tidak, misalnya, menyembah atau meminta-minta kepada makhluk-Nya itu, seperti yang terlihat dalam kepercayaan animisme pada masyarakat sederhana, atau seolah-olah menyembah kepada penguasa yang ditakuti, seperti nampak pada masyarakat dahulu maupun kini. Dan meminta kepada Rasul-Nya untuk mengatakan, "Sesungguhnya aku disuruh agar aku menjadi permulaan orang yang tunduk." Dan tidak tergolong kepada orang yang menyekutukan-Nya dalam berbagai bentuk dan manifestasinya.

Akhirnya dijelaskan bahwa barang siapa yang tunduk hanya kepada Allah (*muslim*) dan tidak melakukan perbuatan atau bersikap syirik, maka ia akan terluput dari azab atau kesengsaraan. Itulah kasih-sayang Allah kepada manusia yang Muslim. *Rahîm* itu adalah ganjaran Allah kepada manusia yang terluput dari syirik.

Diceritakan dalam al-Qur'ân surat al-A'râf tentang perbuatan dosa yang telah dilakukan secara kolektif oleh Âdam dan istrinya (Hawâ'), akibat bujukan setan. Tetapi kemudian keduanya menyadari dosa-dosa yang telah mereka lakukan. Kemudian

keduanya berucap: "*Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan sekiranya Engkau tidak mengampuni kami dan memberi kasih-sayang* (rahîm) *kepada kami, tentulah kami termasuk orang-orang yang merugi*" (Q., s. al-A'râf/7:23). Jika dikaitkan dengan al-Qur'ân s. al-An'âm/6:16, maka orang yang mendapat *rahîm* itu adalah mereka yang beruntung (*fawzan*), sedangkan orang yang berbuat dosa dan tidak meminta ampun kepada-Nya, maka ia tidak mendapatkan *rahîm*-Nya. Dan mereka yang demikian itu adalah orang-orang yang merugi.

Dalam al-Qur'ân surat al-Isrâ' terdapat ayat-ayat yang memberikan ilustrasi makna *rahîm*. Ini menyangkut hubungan orang tua-anak. Keterangan itu dimulai dengan ayat 23, dan kata *rahîm* disebut dalam ayat 24:

و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أوكلاهما فلا تقل لهما أف و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة و قل رب ارحمهما كما ربيني صغيرا (الإسراء/١٧:٢٣-٢٤)

Dan Tuhanmu menetapkan bahwa janganlah kamu menyembah melainkan kepada-Nya, dan berbuat baiklah kepada ibu-bapak. Jika sampai salah seorang di antara mereka itu atau keduanya telah tua 'dalam pemeliharaanmu, maka janganlah engkau katakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah engkau bentak keduanya, dan berkatalah kepada keduanya dengan perkataan yang mulia. Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih-sayang dan ucapkanlah "Ya Tuhanku, kasihanilah keduanya, sebagaimana mereka telah memeliharaku waktu kecil."

Pada akhir ayat 24 tersebut, kita mengenal kata-kata yang mungkin sangat akrab bagi kita semua, yakni kata-kata yang menjadi butir-butir doa kita yang masyhur, doa kepada Allah, Tuhan yang memelihara kita semua dengan sifat *Rabb*-Nya,

untuk orang tua kita yang memelihara kita di waktu masih kecil.

Di sini hubungan antara orang tua dan anak dipersatukan dalam cinta yang istimewa, yakni *rahîm*. Seandainya orang tua kita itu musyrik sekalipun, kita tetap harus bersikap baik dan tidak boleh membentak atau mengeluarkan kata-kata kasar, walaupun kita juga harus mengingatkan mereka agar meninggalkan kemusyrikan. Kasus ini banyak terjadi di zaman Rasulullah s.a.w. Karena pada waktu itu Islam menarik perhatian generasi muda. Sedangkan orang tua mereka, pada umumnya bersifat konservatif, mempertahankan kepercayaan lama. Terhadap mereka itu, Rasulullah s.a.w. menganjurkan agar mengingatkan dan menarik orang tua mereka ke jalan yang benar. Tetapi mereka dilarang, atas perintah Tuhan, Sang Pemelihara, menyakiti hati orang tua mereka. Cinta-kasih anak kepada orang tua, adalah cinta yang lebih dekat dengan cinta Allah dibandingkan dengan cinta-kasih kepada yang lain. Apalagi cinta orang tua, terutama ibu, kepada anak-anak mereka. Cinta yang tulus, yang murni. Itulah *rahîm*, cinta-kasih.

Agaknya cinta kasih kepada sesama manusia, khususnya kepada kedua orang tua itu, ada lanjutannya. Dalam ayat 26 surat tersebut, terdengarlah seruan Tuhan yang erat kaitannya dengan soal cinta-kasih yang disebut dalam ayat sebelumnya:

و آت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل و لا تبذر
تبذيرا. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين و كان
الشيطان لربه كفورا (الإسراء/١٧: ٢٦-٢٧)

Dan berilah kepada kerabat-kerabat akan haknya, (juga kepada) orang miskin dan orang yang dalam perjalanan, dan janganlah engkau berboros-borosan. Sesungguhnya orang-orang yang boros itu adalah saudara-saudara setan, dan adalah setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya.

Menunaikan hak, yakni hak kaum kerabat kita sendiri dan orang-orang miskin, adalah bagian dari cinta-kasih. Jika kita mengingikari hak itu, artinya kita melupakan tanggung-jawab

sosial kita, maka itu berarti kita telah mendustakan agama. Karena itu, berdasarkan hukum silogisme, maka wujud cinta-kasih itu antara lain adalah menunaikan tanggung-jawab sosial. Itu adalah manifestasi cinta-kasih kita kepada sesama manusia, terutama yang membutuhkan atau mempunyai hak atas itu.

Dalam surat lain, kita melihat hubungan dua arah antara kita dengan Tuhan dan dengan sesama manusia. Dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:132 tertera hubungan antara manusia dengan Tuhan melalui cinta-kasih: *Dan taatlah kepada Allah dan Rasul, agar kamu memperoleh* kasih-sayang.

Kasih-sayang (*rahîm*) yang dimaksud tentunya adalah kasih-sayang Tuhan kepada manusia yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Tetapi barang siapa mendapat kasih-sayang dari Allah, niscaya akan tumbuh pula kasih-sayang dalam diri orang tersebut terhadap orang lain.

Taat kepada Allah dan Rasul-Nya itu menimbulkan rasa ketaqwaan. Dan tanda orang-orang yang taqwa itu dijelaskan dalam ayat 134:

الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ
والعافين عن الناس والله يحب المحسنين
(آل عمران/٣:١٤٣)

(yaitu) orang-orang yang menafkahkan (harta)-nya pada waktu lapang dan pada waktu sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya, dan memaafkan kesalahan orang lain. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebaikan.

Dengan hukum silogisme pula, maka manifestasi rasa kasih-sayang atau *rahîm* itu diwujudkan dalam beberapa sikap dan tindakan yang penting, yakni, menurut ayat di atas: (a) menafkahkan harta untuk orang lain yang membutuhkan, tidak saja di waktu lapang, bahkan di waktu sempit pula; (b) menahan amarah; dan (c) memaafkan kesalahan orang lain.

Jika seseorang berada dalam kelapangan, misalnya masih mendapatkan rezeki, dan kemudian berkecenderungan untuk

melakukan pemberian, maka itu adalah perbuatan yang baik. Namun hal itu masih merupakan kebaikan biasa. Lain halnya kebaikan yang bersumber dari rasa kasih. Sekalipun berada dalam kesulitan, ia tetap melakukan pemberian. Hal ini umumnya terjadi terhadap anak atau istri. Tetapi sikap seperti ini pun diterapkan pula terhadap orang lain. Inilah kandungan dari sifat *rahîm* itu.

Sifat *rahîm* bisa pula menimbulkan kekuatan untuk menahan amarah. Kita bisa marah atau jengkel terhadap orang yang berbuat kesalahan kepada kita. Seringkali sulit bagi kita untuk memaafkannya. Misalnya rasa marah kita kepada Dr. Subandrio yang pada waktu menjadi Wakil Perdana Menteri, memainkan politik revolusioner terhadap sesama bangsa, mengikuti PKI. Demikian pula terhadap novelis Pramudya Ananta Toer yang ikut melakukan teror terhadap para pekerja kreatif yang tidak sealiran, yakni aliran realisme sosialis. Sampai sekarang, banyak orang yang tidak bisa memaafkan mereka. Tetapi Presiden Soeharto, baru-baru ini memutuskan untuk mengabulkan permohonan grasi mereka bertiga, bersama dengan Oemar Dhani dan Soetarto. Ini menunjukkan bahwa Pak Harto masih menyimpan rasa kasih kepada sesama manusia, termasuk manusia yang telah membuat kesalahan atau mungkin dosa besar. Hanya rasa *rahîm*-lah yang memungkinkan Pak Harto memberikan maaf.

Dari kata kerja *rahima*, lahir pula kata *rahmân*, kata benda yang berasal dari kata kerja (*verbal noun*). Sebuah ayat yang mengandung kata ini, dapat lebih memperluas cakrawala pandangan tentang makna *rahîm* itu. Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/ 2:156-157, dijelaskan tentang siapa yang mendapatkan karunia (*shalâwah*) dan mendapatkan kasih-sayang (*rahmah*). Mereka disebut juga sebagai orang yang memperoleh petunjuk (ke jalan yang lurus), *(Yaitu) orang-orang yang apabila suatu musibah menimpa mereka, maka mereka berkata: "Sesungguhnya kami ini kepunyaan Allah, dan kami akan kembali kepada-Nya."*

Akhir ayat ini adalah ucapan yang terkenal juga, yakni "*Innâ li 'l-Lâh-i wa innâ ilayhi râji'ûn.*" Biasanya kalimat itu diucapkan oleh orang yang baru saja *kesripahan* (ditinggal mati seseorang

yang dekat) atau mendengar kabar tentang kematian seseorang yang dikenal, lebih-lebih kenalan atau teman. Membaca ayat di atas, maka kalimat itu tidak hanya bisa diucapkan untuk suatu peristiwa kematian, melainkan musibah lainnya.

Ucapan dan pernyataan bahwa "segala sesuatu itu milik Allah dan akan kembali kepada-Nya," memberi efek hiburan terhadap perasaan yang lagi terbeban. Jika makna itu dihayati benar, maka ia bisa memberikan pertolongan psikologis yang amat ampuh, obat duka yang mujarab. Tetapi tidak mudah untuk bisa memperoleh efek dari ucapan itu. Hal itu membutuhkan iman yang kuat dan kepasrahan yang tulus kepada Allah. Kalau tidak, ucapan itu hanya punya arti sebagai basa-basi belaka.

Mungkin kita memerlukan pengertian yang lebih mendalam tentang makna di balik kalimat tersebut. Ayat sebelumnya, yakni ayat 155, memberi penjelasan tertentu:

و لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع و نقص من الأموال والأنفس والثمرات و بشر الصابرين

(البقرة/٢:١٥٥)

Dan sesungguhnya Kami akan menguji kamu dengan sesuatu dari ketakutan dan kelaparan serta kehilangan harta dan jiwa dan buah-buahan. Dan berilah kabar baik kepada orang yang sabar.

Ayat tersebut sebenarnya mempunyai konteks tertentu. Yakni konteks perjuangan kaum Muslim di zaman Nabi s.a.w. yang terpaksa meninggalkan kota Makkah dan hijrah ke Madinah. Mereka itu diingatkan bahwa barangkali mereka akan menemui berbagai masalah, yakni masalah ketakutan, kelaparan, kehilangan jiwa dan buah-buahan. Bagaimana mereka harus menghadapi itu semua?

Semua masalah tersebut, menurut ayat itu, harus dipahami sebagai batu ujian. Dari berbagai keadaan itu kita bisa menghargai apa arti kemakmuran, karena terbebas dari rasa takut; kemakmuran, karena terbebas dari kemiskinan yang berwujud kelaparan dan kehilangan harta, dan menjadi hidup; dan kemakmuran karena tidak kehilangan jiwa. Mungkin kita bisa mencapai

kondisi makmur, aman dan tentram, tetapi barangkali juga gagal meraih itu semua. Jika yang terakhir itu terjadi, maka kita harus ingat bahwa segala sesuatu itu adalah kepunyaan Allah. Barangkali Allah menghendaki semua itu kembali kepada-Nya. Pengertian itulah yang membebaskan kita dari rasa sedih dan duka. Jika kita bisa memahami dan merasakan perasaan terbebas dari kelaparan dan ketakutan, maka kita benar-benar mendapat karunia dan rahmat.

Rahmân dan *Rahîm*

Kata *rahmah* atau rahmat adalah asal usul dari kata *rahmân* dan *rahîm*. Sedangkan rahmah itu sendiri, seperti telah disinggung di muka, berasal dari kata kerja *rahima*. Keduanya secara bersama, atau terkadang secara sendiri-sendiri, adalah sifat-sifat Allah. Menurut Kamus al-Qur'ân *al-Mufradât fî al-Gharîb al-Qur'ân* karya Syaykh Abû al-Qâshim al-Husayn al-Râghib al-Isfahânî—sebagaimana dikutip Muhammad 'Alî dalam *The Holy Qur'ân*—rahmat artinya: "kelembutan hati yang mengharuskan berbuat kebajikan kepada yang dirahmati." Jadi, demikian simpul Muhammad 'Alî, rahmat itu "meliputi pengertian cinta-kasih."

Al-Rahmân dan *al-Rahîm*, yang merupakan dua sifat Tuhan itu, menurut keterangan Muhammad 'Alî selanjutnya, adalah kata benda partisip dari wazan yang berlainan, yang menyatakan arti yang intensif. *Al-Rahmân* berasal dari wazan *fa'lan* untuk menunjukkan jenis rahmat yang teramat besar. Sedangkan *al-Rahîm* berasal dari wazan *fa'îl* untuk menyatakan tak terputus-putusnya rahmat tersebut. *Al-Rahmân al-Rahîm* itu adalah konsekuensi dari Tuhan sebagai *al-Rabb*, yang memelihara, mengasuh, mendidik dan menyempurnakan ciptaan-Nya sendiri. Jelasnya, menurut Tafsir *Nahr al-Muhîth* karya Imâm Atsâr al-Dîn Abû 'Abd-i 'l-Lâh Abû Hayyân al- Andalûsî, seperti dikutip di *The Holy Qur'ân*, *al-Rahmân* ialah Tuhan Yang Maha Pemurah yang cinta-kasih-Nya diwujudkan dalam terciptanya dunia ini. Sedangkan *al-Rahîm*, adalah Tuhan Yang Maha Kasih, yang cinta

kasih-Nya diwujudkan di hari kemudian.

Tentang *al-Rahmân*, Muhammad 'Alî sendiri, dalam bukunya yang terkenal *The Religion of Islam* (1935), mempunyai penafsiran sendiri. Ia menjelaskannya demikian:

> *Rahmân* mengandung arti, bahwa cinta-kasih Allah itu begitu melimpah, hingga Allah menganugerahkan rahmat dan kasih-sayang-Nya kepada manusia, sekalipun mereka tak berbuat sesuatu yang menyebabkan mereka pantas memperoleh rahmat. Pemberian segala kebutuhan hidup untuk memperkembangkan jasmani mereka, dan pemberian wahyu untuk mempertumbuhkan rohani mereka, ini semata-mata berkat adanya cinta-kasih Allah yang tak terhingga.

Dengan perkataan lain, *al-Rahmân* adalah cinta tak pilih kasih, kepada siapa dan apa saja, yang terwujud di alam semesta ini. Dengan demikian, maka *al-Rahmân* itu adalah cinta Allah yang universal dan meliputi segala sesuatu.

Dalam perkembangan selanjutnya, manusia memanfaatkan bahan-bahan pemberian Allah dan itu digunakan untuk memperkembangkan aspek jasmani maupun rohani. Pada tingkatan ini, kata Muhammad 'Alî, Allah merespon dengan sifat Rahim-Nya. Dikatakan olehnya, bahwa:

> Allah mengajar tiap-tiap manusia perbuatan baik dan benar yang dilakukan oleh manusia; dan selama manusia tak henti-hentinya melakukan itu, maka kasih-sayang Allah yang dipertontonkan melalui sifat Rahim juga akan terus bekerja.

Jadi, Allah akan memberikan aspek Rahim dari Rahmat-Nya itu apabila manusia berbuat baik. Apabila manusia berhenti berbuat baik, maka akan berhenti pula sifat Rahim itu pada diri manusia. Karena itu maka Rahim adalah kasih-sayang Allah yang kondisional, yang akan termanifestasi jika kondisi-kondisi tertentu dipenuhi oleh manusia.

Dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd* (1969), karya Mâlik Ghulâm Fârid, seorang pemimpin Ahmadiyah, dijelaskan bahwa *rahima*, yang menurunkan kata *al-rahmân* dan *al-rahîm itu*, adalah sifat Allah yang baik (*good*) dan santun (*kind*), yang mengandung kecenderungan untuk memaafkan. Kata *rahmah* itu sendiri

mengkombinasikan ide *riqqah*, yakni kelembutan (*tenderness*) dan *iḫsân* atau kebajikan (*goodness*).

Menurut keterangan pengarang tafsir tersebut, dalam bahasa Arab terdapat aturan bahwa semakin banyak huruf ditambahkan kepada kata akar, maka makin luas dan mendalam artinya. Wazan *fa'lan* menyampaikan ide tentang kepenuhan (*fullness*) dan keluasan (*extensiveness*). Sementara wazan *fa'îl* menunjuk pada pengertian repetisi atau pengulangan, dengan pemberian yang murah kepada siapa yang berhak. Perbedaan antara *al-Raḫmân* dan *al-Raḫîm* dapat digambarkan dalam tabel berikut ini:

Tabel Perbedaan antara al-Raḫmân *dan* al-Raḫîm

al-Raḫmân	al-Raḫîm
1. Kasih sayang yang meliputi seluruh universum;	1. Kasih sayang yang terbatas cakupannya;
2. Terjadi secara terus menerus;	2. Terjadi secara repetitif;
3. Untuk semua makhluk tanpa kuafikikasi kerja;	3. Hanya terjadi sebagai respon terhadap tindakan seseorang;
4. Hanya berlaku pada Tuhan;	4. Berlaku pada Tuhan maupun manusia;
5. Diberikan kepada yang beriman	5. Untuk mu'min; maupun kafir dan musyrik;
6. Menyangkut kehidupan di dunia	6. Mencakup kehidupan akhirat

Kata *al-Raḫmân* terulang sebanyak 57 kali dalam al-Qur'ân, sedangkan *al-Raḫîm* 106 kali. Kedua kata itu juga berada di awal 113 surat dari 114 surat dalam al Qur'ân, yang berbunyi *bi ism-i 'l-Lâh-i 'l-raḫmân-i 'l-raḫîm.*

Rahmat bagi Sekalian Alam

Dari perbedaan pengertian antara kata *al-Raḫmân* dan *al-Raḫîm* di atas terkesan bahwa Allah hanya memberikan *raḫîm*

hanya sebagai respon terhadap sikap dan perbuatan manusia sendiri, seolah-olah Allah di sini pasif dan tidak mau tahu apakah manusia itu mengambil langkah yang benar atau keliru. Sebenarnya, Allah tidak tinggal diam, membiarkan hamba-Nya tidak berbuat baik. Allah, melalui Nabi dan Rasul-Nya menurunkan wahyu yang memberikan petunjuk. Wahyu yang berisikan petunjuk itu juga sebuah bentuk rahmat. Dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:52 dijelaskan:

و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم يؤمنون (الأعراف/٧: ٥٢)

Dan sesungguhnya telah Kami datangkan kepada mereka sebuah kitab yang kami bikin terang benderang (isinya) dengan ilmu, yaitu petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.

Dalam ayat itu dijelaskan bahwa wahyu atau kitab yang menjadi terang benderang isi kandungannya jika dipahami dengan ilmu pengetahuan adalah petunjuk dan sekaligus juga rahmat bagi kaum yang meyakininya. Di dalam ayat lain, yakni dalam al-Qur'ân s. al-Nahl/16:89, dijelaskan pula fungsi wahyu dan kitab itu bagi kehidupan manusia:

و يوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من أنفسهم وجئنا بك سهيدا على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين (النحل/١٦: ٨٩)

Dan pada hari Kami bangkitkan saksi pada setiap umat untuk mereka dari kalangan mereka sendiri, dan Kami datangkan engkau sebagai saksi atas mereka. Kami turunkan kepadamu Kitab yang menjelaskan tiap-tiap sesuatu, petunjuk, rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang muslim.

Ayat tersebut menjelaskan bahwa dalam setiap waktu, Allah mengutus nabi dan rasul dari kalangan mereka sendiri. Beberapa rasul di antaranya diperlengkapi dengan kitab yang berisikan wahyu. Dan wahyu itu tak lain adalah petunjuk dan kabar gembira bagi kaum yang meyakininya. Dan itu adalah suatu bentuk rahmat juga (lihat, "*Nabî* dalam al-Qur'ân," dalam *Nabî*).

Kata *al-Raḥmân* ini "mendapat kehormatan" dijadikan judul sebuah surat, yakni surat yang ke-55. Surat ini didahului dengan kata *al-Raḥmân*, yakni Tuhan Yang Maha Pemurah. Ayat selanjutnya menjelaskan bagaimana sifat Tuhan yang Maha Pemurah itu diejawantahkan dalam untaian ayat yang puitis sebagai berikut:

الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان.

الشمس والقمر بحسبان. والنجم والشجر يسجدان.

والسماء رفعها و وضع الميزان. ألا تطغوا فى الميزان.

و أقيموا الوزن بالقسط و لا تخسروا الميزان

(الرحمن/٥٥: ١-٩)

Yang Maha Pemurah,
Yang mengajarkan bacaan,
Yang mencipta insan,
Yang mengajar berbicara,
Matahari dan bulan,
beredar menurut perhitungan,
dan tetumbuhan,
dan pepohonan,
semuanya tunduk kepada-Nya,
Langit ditinggikan-Nya,
dan keseimbangan diletakkan-Nya
supaya kamu jangan melanggar
batas keseimbangan itu.
Dan tegakkanlah timbangan,
menurut keadilan,
dan jangan kamu mengelabuinya.

Itu adalah bunyi awal surat *al-Rahmân* dari ayat 1 hingga 9. Di dalamnya dirinci aneka wujud sifat *al-Rahmân* itu.

Dari ayat tersebut sebenarnya nampak bahwa dalam sifat *al-Rahmân* pun Allah tidak tinggal diam. Ini adalah konsekuensi dari peran Allah sebagai *al-Rabb*, Yang Memelihara dan Menumbuhkan. Manusia diciptakan menuju kesempurnaannya melalui pengajaran dan komunikasi. Manusia menjadi sempurna dalam kapasitasnya sebagai makhluk dengan pengajaran bacaan mulia. Dengan saling komunikasi (*al-bayân*) manusia saling belajar. Setiap berbicara dengan teman bicaranya, seseorang itu terus menerus mengalami proses belajar.

Tuhan, dalam surat ini, memberitahukan kepada kita, wujud rahmat-Nya di alam semesta ini. Rahmat itu terwujud dalam ciptaan Allah itu sendiri yang sempurna sebagai ciptaan. Matahari dan bulan beredar sendiri secara *ajeg*, sehingga dapat dihitung secara pasti perilakunya sehingga dapat dijadikan pedoman manusia, misalnya dalam mengatur waktu atau dalam melakukan perjalanan. Alam semesta itu adalah suatu wujud kesempurnaan. Semua sama sekali tidak memerlukan pertolongan manusia sedikit pun. Bahkan kesemuanya itu memberikan sesuatu kepada manusia, berupa sarana untuk hidup. Itulah karunia yang dianugerahkan Allah kepada manusia.

Malahan diingatkan bahwa campur-tangan manusia bisa merusak semuanya. Mungkin suatu ketika manusia bisa menaklukkan bulan. Dan ketika sudah menguasai bulan, barangkali juga manusia bisa merusaknya jika terjadi perang bintang (*star war*) umpamanya. Dewasa ini saja perbuatan manusia sudah merusak hukum alam, misalnya dengan merusak lapisan ozon.

Namun manusia bisa berbuat yang lebih langsung dalam merusak keseimbangan sosial. Sebagaimana Tuhan menciptakan manusia dalam keseimbangan, maka dalam sistem sosial ada pula hukum-hukum sosial berdasarkan keseimbangan, yang apabila dirusak bisa merugikan manusia sendiri. Karena itu manusia diminta untuk memelihara keseimbangan dalam kehidupan berekonomi. Keseimbangan pasar yang terwujud dalam sistem ukuran dan timbangan, yang berhadapan dengan sistem harga, harus dijaga oleh manusia. Sebab, jika sistem timbangan yang

adil itu dirusak, maka pasar akan rusak pula (lihat, "Teori Ibn Khaldûn tentang Kerja," dalam *Rizq*).

Di zaman modern ini Tuhan telah menurunkan wahyu, yang telah dikodifikasi dan menjadi bahan tertulis dan bahan bacaan yang namanya al-Qur'ân. Tentang hal ini, dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:106-107, tertulis keterangan sebagai berikut:

إن في هذا لبلغا لقوم عابدين. و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (الأنبياء/٢١:١٠٦-١٠٧)

Sesungguhnya di dalam (al-Qur'an) itu terdapat petunjuk yang lengkap bagi kaum yang mengabdi kepada Tuhan. Dan Kami tidak mengutusmu (Muhammad), melainkan menjadi rahmat bagi sekalian alam.

Sebagaimana wahyu melalui para nabi kepada berbagai umat itu adalah rahmat, maka al-Qur'ân dan misi yang diemban oleh rasul-Nya, Muhammad itu, adalah sebuah rahmat. Bagi kita yang mewarisi al-Qur'ân itu, ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad harus bisa terwujud menjadi rahmat bagi sekalian alam (lihat, "Membangun Masyarakat Berdasarkan Tata Nilai *Rabbânîyah*," dalam *Penutup*).

Dari *Rahmah* ke *Rûh*

Dalam pidatonya tanggal 1 Juni 1945 yang tersohor itu, Bung Karno bertanya kepada anggota Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) tentang dasar filosofis bagi negara yang akan diproklamirkan kemerdekaannya, yaitu Republik Indonesia. Tanpa menunggu jawaban, Bung Karno menawarkan pemikiran yang intinya adalah lima sila yang disebut dengan Pancasila. Gagasan Pancasila itu diterima dan langsung dirumuskan dalam Jakarta Charter. Setelah dikurangi tujuh kata yang dinilai bisa menimbulkan kontroversi, maka terwujudlah Pembukaan UUD '45 sekarang ini. Bagi umat Islam, Jakarta Charter tersebut merupakan suatu *kalimat-un sawâ'*, kata

kesepakatan yang sejalan dengan al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3: 64, yakni kata kesepakatan yang mengakui Tuhan Yang Maha Esa.

Kemerdekaan, bagi Pembukaan UUD '45, adalah berkat rahmat Allah s.w.t. Tetapi kemerdekaan itu tidak kita peroleh demikian saja melainkan dengan perjuangan bertahun-tahun. Dan akhirnya, seperti ditulis dalam Pembukaan itu, "perjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia, dengan selamat sentosa mengantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang kemerdekaan negara Indonesia, yang merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur." Itu semua adalah sebuah rahmat, khususnya manifestasi sifat *raḫîm* Tuhan. Dan kita, sebagai bangsa yang beriman, berhak atas *raḫmân* maupun *raḫîm* Tuhan itu.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *rûḫ*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Istilah roh, *rûḫ* atau rohani, baik dalam al-Qur'ân maupun penggunaannya dalam percakapan sehari-hari, memang mempunyai banyak arti. *Rûḫ* sering diartikan dengan jiwa atau nyawa, tetapi kadang-kadang juga ditafsirkan dengan *al-rûḫ al-quds* atau Jibrîl, *intellect* atau *al-'aql awwal*, bahkan al-Qur'ân (wahyu) itu sendiri, karena fungsinya sebagai pemberi semangat. Tak heran jika pembahasan mengenai masalah ini pun terasa tidak habis-habisnya. Sejumlah buku dan artikel telah ditulis, namun semuanya justru semakin memperbanyak nuansa arti istilah tersebut. Inilah yang hendak dielaborasi oleh entri berikut, dengan terutama merujuk kepada penggunaannya dalam al-Qur'ân.

روح

RÛH

ISTILAH *rûḥ*, roh atau rohani telah menjadi perbendaharaan bahasa Indonesia sehari-hari. Kata "rohani," bahkan sudah menjadi jargon pembangunan. Biasanya kata ini dilawankan dengan jasmani. Keduanya merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan. Dalam GBHN disebut kata-kata "materiil-spiritual." Kata "spiritual" sering diterjemahkan dengan "rohaniah." Tetapi dalam penggunaan istilah "materiil-spiritual" dan "jasmani-rohani" dapat dirasakan perbedaannya. Kehidupan materiil adalah kehidupan yang bersifat kebendaan, berkenaan dengan produksi dan konsumsi atau penggunaan dan penikmatan benda-benda fisik. Sedangkan kehidupan spiritual bersangkutan dengan rasa batin yang tidak bisa diukur dengan kuantitas dan kualitas benda-benda, sekalipun kualitas batin bisa diciptakan melalui benda-benda. Sementara itu, kata "jasmani" mengandung pengertian "badan," sedangkan "rohani" atau aspek "batin" manusia yang tak nampak.

Demikian pula terdapat perbedaan dalam penggunaan kata "*rûḥ*" dan "roh." Istilah *rûḥ* itu sering mengandung atau dekat maknanya dengan jiwa atau semangat. Sedangkan kata roh diasosiasikan dengan nyawa yang terdapat pada manusia, yang

menyebabkan seseorang itu hidup. Kata roh juga dipergunakan untuk pengertian roh manusia di alam gaib atau akhirat. Roh bisa menunjuk kepada roh orang yang telah mati, sekalipun roh dapat pula dipercayai terdapat pada benda-benda atau makhluk hidup, seperti pohon dan binatang atau roh yang bukan berasal dari manusia yang telah hidup di dunia.

Dengan demikian maka kata *rûḫ*, roh dan rohani banyak digunakan dalam percakapan sehari-hari dengan beberapa arti yang berbeda. Pertanyaan yang paling sering muncul adalah, apakah perbedaan antara *rûḫ* dan roh dengan nyawa atau jiwa? Dalam bahasa Inggris, *rûḫ* atau roh itu diterjemahkan sebagai "*spirit*," sedangkan nyawa atau jiwa diterjemahkan dengan "*soul*." Mengacu kepada al-Qur'ân, *spirit* itu merupakan terjemahan Inggris dari kata "*al-rûḫ*," sedangkan jiwa atau nyawa dari kata "*al-nafs*."

Dalam seminar mengenai Psikologi Islami yang diselenggarakan pada November 1994 di Yogya, ada beberapa kata yang selalu muncul dan menjadi rujukan, yakni *'aql*, *qalb*, *nafs*, dan *rûḫ*. Kata-kata itu menjadi rujukan karena merupakan beberapa konsep dasar dalam al-Qur'ân yang berkenaan dengan manusia (lihat, "*Nafs* dalam al-Qur'ân," dalam *Nafs*).

Rûḫ dalam al-Qur'ân

Kata *rûḫ* berasal dari kata *r-w-ḫ*. Dari kata ini timbul kata: *râḫa*, *rîḫ*, *rayḫ-ân*, *rûḫ* dan *arâḫa*. Masing-masing kata jadian itu mempunyai arti yang berbeda. Tetapi dari perbedaan arti itu barangkali kita bisa menangkap makna yang lebih kaya tentang pengertian *rûḫ* atau roh dalam bahasa Indonesia.

Dalam *A Concordance of the Qur'ân* (1983), Hanna E. Kassis memberikan perbedaan arti kata sebagai berikut:

1. *Râḫa*: *departure* (Keberangkatan), *going* (sedang pergi), *leaving* (sedang meninggalkan), *evening course* (perjalanan senja), *repose* (istirahat, tidur, ketenangan), *comfort* (kenyamanan, kesenangan), *refreshment* (penyegaran).

2. *Rîḫ*: *wind* (angin), *power* (kekuatan, daya), *scent* (bau, aroma).
3. *Raḫyâ-n*: *ease* (kesenangan, ketenteraman, kesantaian); *fragrant herb* (ramuan yang wangi, sedap, harum, semerbak).
4. *Rûḫ*: *spirit* (semangat, daya, hidup); *Holy Spirit* (Roh Kudus).

Makna kata-kata di atas dapat diketahui lebih jelas jika melihat kepada ayat-ayat yang memuat setiap kata di atas. Sebagai contoh, al-Qur'ân s. Sabâ/34:12 memuat dua di antara kata-kata jadian di atas yang bunyinya sebagai berikut:

و لسليمان الريح غدوها شهر و رواحها شهر و أسلنا
له عين القطر و من الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه و
من يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير
(سبأ/٣٤:١٢)

Dan kami tundukkan angin (*rîḫ*) bagi Sulaymân yang perjalanannya di waktu pagi sama dengan perjalanan sebulan dan perjalanannya di waktu sore (*rawâḫ*) sama dengan perjalanan sebulan pula dan kami alirkan cairan tembaga baginya. Dan sebagian dari jin ada yang bekerja di hadapannya (di bawah kekuatannya) dengan izin Tuhannya. Dan siapa yang menyimpang di antara mereka dari perintah Kami, akan Kami rasakan kepada mereka azab neraka yang apinya menyala-nyala.

Dalam ayat di atas dipetik dua kata, yakni *rîḫ* yang berarti angin, dan *rawâḫ* yang maksudnya adalah perjalanan sore. Dalam tafsir *the Holy Qur'ân*, Mawlânâ Muḫammad 'Alî mengartikan kata *al-rîḫ* atau angin itu sebagai kata kiasan. Kata ini juga disebut dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:81 yang juga melukiskan kemampuan dan kekuatan Nabi Sulaymân. Dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ' itu disebutkan bahwa Nabi Sulaymân (dan bapaknya, Nabi Dâwûd) diberi hikmah (*ḫukm*) dan ilmu (*'ilm*).

Khususnya kepada Nabi Sulaymân diberi kemampuan dalam menaklukkan alam dan makhluk hidup lainnya. Di antaranya adalah angin kencang. Maksudnya, Nabi Sulaymân dapat me-

manfaatkan angin kencang bagi armadanya sehingga ia bisa menempuh perjalanan dengan cepatnya. Di sini angin merupakan sumber tenaga atau sumber daya (*power*). Gejala tenaga angin itu dapat kita pahami lebih baik dewasa ini di zaman teknologi modern. Dalam kaitannya dengan makna *rûḫ*, maka *rûḫ* itu, apapun bentuk dan sifatnya memberikan asosiasi kepada semacam tenaga.

Dalam al-Qur'ân s. Yûsuf/12:87 muncul makna lain sehubungan dengan kata *rawḫ*. Ini menyangkut kisah Nabi Yûsuf yang dicelakakan saudara-saudaranya di sebuah sumur. Ayahnya Ya'qûb, yang juga seorang nabi, menyuruh anak-anaknya itu tetap mencari Yûsuf, yang sangat dikasihi itu. Sejak kehilangan anaknya itu, Ya'qûb demikian sedihnya dan terus menerus menangis sehingga matanya putih. Ketika anak-anaknya mencela sikap ayah mereka yang terlalu mengasihi Yûsuf sehingga membutakan matanya (karena sedihnya) itu, Ya'qûb menjawab:

قال إنما أشكوا بثي و حزني إلى الله و أعلم من الله ما لا تعلمون. يابني اذهبوا فتحسسوا من يوسف و أخيه و لا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون (يوسف/١٢:٨٦-٨٧)

"Sesungguhnya aku hanya mengadukan kesedihanku dan kesusahanku kepada Allah dan aku tahu apa yang kamu tak tahu. Wahai anak-anakku, berangkatlah kamu dan carilah keterangan tentang Yûsuf dan saudaranya, dan janganlah kamu berputus asa akan kemurahan (*rawh*) Allah. Sesungguhnya tiada yang berputus asa akan kemurahan Allah selain kaum yang kafir."

Dalam ayat di atas, Ya'qûb menasihati anak-anaknya agar mereka tidak berputus asa dari kemurahan Allah. Dalam *al-Qur'ân dan Terjemahannya* (Departemen Agama), *rawḫ* diterjemahkan dengan "rahmat." Tapi apa itu rahmat? Kata rahmat sudah menjadi kata Indonesia, maka kita tahu maknanya. Bahkan

dari ayat ini sangat dikenal kata-kata hikmah "jangan berputus asa dari rahmat Allah" (lihat, "*Rahmah* dalam al-Qur'ân," dalam *Rahmah*).

Makna lain lagi muncul dari al-Qur'ân s. al-Wâqi'ah/56: 89. Makna ini berkaitan dengan mereka yang memperoleh surga dalam kehidupan akhirat karena kedekatannya dengan Allah semasa hidup di dunia.

Dengan mengikutkan ayat sesudahnya, keterangan itu berbunyi:

فأما إن كان من المقربين. فروح و ريحان و جنات نعيم (الواقة/٥٦:٨٨-٨٩)

Adapun jika ia berasal dari golongan orang-orang yang terdekat dengan Allah, niscaya ia akan mendapatkan kebahagiaan (*rawh-un*) dan karunia (*rayh-ân*) dan surga kenikmatan (*jannah na'îm*).

Jadi dalam ayat itu terkandung dua kata jadian sekaligus, yakni *rawh-un* dan *rayh-ân*. dalam al-Qur'ân s. al-Rahmân/55:12 disebut arti lain dari kata *rayh-ân* itu. Ayat tersebut dan ayat-ayat sebelumnya dan sesudahnya melukiskan berbagai kenikmatan yang telah dianugerahkan Allah kepada manusia dan makhluk-makhluk hidup lainnya di bumi. Dari ayat 10, kalimat itu berbunyi:

والأرض وضعها للأنام. فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام. والحب ذوالعصف والريحان (الرحمن/٥٥١٢:١٠)

Dan Allah telah membentangkan bumi untuk makhluk-makhluk-Nya. Di sana terdapat buah-buahan, dan pohon-pohon korma yang mempunyai kelopak mayang, dan biji-bijian berkulit yang halus baunya *(rayh-ân)*.

Ayat dalam baris terakhir menyebut *rayh-ân* sebagai biji-bijian yang berbau harum yang umumnya dipakai sebagai bahan

ramuan untuk parfum atau jamu-jamuan.

Masih ada makna lain yang muncul dalam al-Qur'ân yang menggunakan ungkapan *arâḫa, yurîḫ-u,* seperti terdapat pada al-Qur'ân s. al-Naḫl/16:6:

والأنعام خلقها لكم فيها دفء و منافع و منها تـأكلون.

و لكـم فيهـا جمـال حيـن تريحـون و حيـن تسـرحون

(النحل/١٦: ٥-٦)

Dan Ia menciptakan ternak untukmu. Darinya kau peroleh bahan pakaian hangat, dan manfaat lainnya, sebagian kamu makan. Dan pada ternak itu, kau peroleh pandangan yang indah, tatkala kamu menggiringnya pulang, dan waktu kamu lepas di padang rumput.

Dari ayat itu, *yurîḫ-u*, diartikan sebagai menggiring pulang, atau memberinya (ternak itu) istirahat.

Roh Kudus (*Rûḫ al-Quds*)

Dari akar kata *r-w-ḫ*, timbul pula kata jadian *rûḫ*. Pada pokoknya ada dua makna yang diberikan pada kata ini oleh Kassis. Pertama adalah Roh Kudus (*Holy Spirit*) dengan menggandengkan kata *al-rûḫ* dengan *al-quds*, dan kedua, "jiwa" atau "nyawa" yang dalam bahasa Inggrisnya adalah *spirit*. Karena kekurangan kata, maka kata aslinya tetap dipakai dan artinya harus dijelaskan.

Al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:87 menyebut istilah Roh Kudus tersebut:

و لقد آتينا موسى الكتاب و قفينـا مـن بعـده بالرسـل و

آتينا عيسى ابـن مريـم البينـات و أيدنـاه بـروح القـدس

أفكلما جاءكم رسول بما لاتهـوى أنفسـكم اسـتكبرتم

ففريقا كذبتم و فريقا تقتلون (البقرة/٢: ٨٧)

> Dan sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab kepada Mûsâ dan sesudah dia, Kami utus berturut-turut para utusan (Rasul), dan kami berikan kepada 'Îsâ putra Maryam tanda bukti yang terang dan Kami kuatkan dia dengan Roh Suci (*al-rûḫ al-quds*). Mengapa setiap kali datang Utusan kepada kamu dengan membawa apa yang tidak disukai oleh jiwa kamu (*al-anfus*), kamu menjadi besar kepala? Dan sebagian, kamu dustakan, dan sebagian lagi kamu bunuh?

Ayat ini sebenarnya bercerita tentang kaum Yahudi yang selalu menentang nabi dan rasul, padahal mereka itu berasal dari kalangan mereka sendiri, misalnya Nabi Mûsâ adalah nabi kaum Yahudi yang pertama, dan terakhir Nabi 'Îsâ.

Ayat di atas menyebut istilah *rûḫ*, tetapi dengan tambahan kata sifat *al-quds*. Istilah ini sebenarnya sering kita dengar sebagai istilah agama kristen, dan merupakan bagian dari Trinitas. Dalam konsep Trinitas, disebut Tuhan Anak (*the Son*), Tuhan Bapak (*the Father*), dan Roh Kudus (*the Holy Ghost*). Pengertian dalam al-Qur'ân seperti tercermin dalam ayat di atas berbeda dengan pengertian Kristiani.

Al-Qur'ân dan Terjemahannya (Departemen Agama) memberikan penjelasan tentang kata-kata "dan Kami memperkuatnya dengan *Rûḫ al-Quds*" itu dalam kaitannya dengan kejadian Nabi 'Îsâ. Kelahiran Nabi 'Îsâ adalah kejadian yang luar biasa, yaitu lahir tanpa bapak, yaitu "dengan tiupan *Rûḫ al-Quds* oleh Jibrîl kepada diri Maryam." Seperti diketahui, bapak Nabi 'Îsâ tidak diketahui. Ada yang mengatakan bahwa bapak Nabi 'Îsâ itu tak lain adalah seorang tukang kayu, yang ditunangkan kepada Maryam. Pada waktu 'Îsâ lahir di Bethlehem, yang menemani Maryam adalah Yûsuf itu.

Tetapi menurut Tafsir Departemen Agama, kelahiran Nabi 'Îsâ a.s. bukan lantaran hubungannya dengan Yûsuf, melainkan karena tiupan *rûḫ* yang kudus oleh Jibrîl. Ini termasuk mu'jizat Nabi 'Îsâ. Tapi dalam anotasi itu dikatakan bahwa "menurut *jumhûr-u 'l-mufassir-în*, *Rûḫ al-Quds* itu ialah malaikat Jibrîl ataukah *Rûḫ al-quds* itu adalah *rûḫ* yang ditiupkan oleh Jibrîl ke dalam perut Maryam yang sedang mengandung 'Îsâ a.s.? Jika yang pertama yang dimaksud maka yang ditiupkan ke kandungan Maryam adalah suatu "*rûḫ* kudus," sedangkan jika

yang kedua, maka *rûḫ* itu adalah *rûḫ* biasa saja, hanya yang meniupkan adalah Jibrîl, Sang Roh Kudus.

Tafsir Muḫammad 'Alî sangat berbeda. Mengenai ayat di atas, ia memberikan penjelasan sebagai berikut:

> Di sini diterangkan bahwa Nabi 'Îsâ diberi tanda bukti yang terang dan dikuatkan dengan Roh Suci; namun beliau ditolak oleh kaum Yahudi. Pengertian Roh Kudus yang terdapat dalam kitab-kitab Kristen ini berlainan dan bertentangan dengan pengertian Roh Suci agama Yahudi yang dapat diterima oleh agama Islam. Kepercayaan Kristen kepada Roh Kudus sebagai salah satu dari tiga oknum Ketuhanan dan bukan makhluk Tuhan, tak mempunyai dasar sama sekali dalam pengertian agama Yahudi. Bahkan di kalangan umat Kristen, pengertian itu baru timbul kemudian, seperti halnya Nabi Zakarîya dan Nabi Yaḫyâ yang dikatakan telah kemasukan Roh Kudus.

Dijelaskan dalam kutipan di atas bahwa pengertian Roh Suci menurut agama Kristen itu berlainan dengan pengertian kaum Yahudi. Kepercayaan Yahudi dalam hal ini dapat diterima oleh kalangan Islam. Menurut al-Qur'ân, yang disebut sebagai Roh Kudus itu memang Jibrîl. Dan Jibrîl adalah malaikat pembawa wahyu. Mendasarkan diri pada al-Qur'ân s. al-Naḫl/16:102 bahwa *Roh Kudus telah membawa ini (al-Qur'ân) dari Tuhan dikau*," maka Roh Kudus adalah pembawa wahyu dan Nabi 'Îsâ a.s. dikuatkan dengan Roh Suci ini, artinya telah dikaruniai wahyu sebagaimana nabi-nabi sebelumnya. Jadi surat al-Baqarah/ 2:87 di atas tidak ada kaitannya dengan kelahiran Nabi 'Îsâ, melainkan tentang 'Îsâ yang kedudukan dan peranannya sebagai nabi kaum Yahudi dengan wahyu Ilahi yang diturunkan lewat Roh Kudus:

نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين.
بلسان عربي مبين (الشعراء/٢٦:١٩٣-١٩٥)

> Dan sesungguhnya al-Qur'ân ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan Semesta Alam, dia dibawa turun oleh *al-Rûḫ al-Amîn* (Jibrîl) ke dalam kalbumu (Muḫammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan dengan bahasa Arab yang jelas.

Dalam ayat di atas Roh Kudus disebut juga *al-Rûḫ al-'Amîn*. Rasulullah, Muḫammad saw., dalam hal ini juga telah diperkuat dengan wahyu Allah yang duturunkan melalui Jibrîl. Tafsir Muḫammad 'Alî di atas lebih bisa diterima apabila kita membaca al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:253 yang memperkuat pendapatnya:

و آتينا عيسى ابن مريم الكتاب و أيدناه بروح القدس
(البقرة/٢:٢٥٣)

Dan kepada 'Îsâ ibn Maryam, Kami memberi tanda bukti yang terang, dan Kami memperkuat dia dengan Roh Suci.

Berbeda dengan ayat 87, maka ayat 253 itu tidak berkaitan dengan soal kelahiran 'Îsâ, tetapi ada keterangan bahwa Nabi 'Îsâ memang diperkuat kalbunya dengan Roh Suci.

Keterangan yang menarik terdapat pada al-Qur'ân s. al-Naḫl/16: 2. Ternyata, ada juga kata *rûḫ* yang artinya adalah wahyu:

ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده
أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون (النحل/١٦:٢)

Dia menurunkan para malaikat dengan (membawa) wahyu (*rûḫ*) dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, yaitu: "berilah peringatan olehmu sekalian, bahwasannya tidak ada tuhan melainkan Aku, maka hendaklah kamu bertaqwa kepada-Ku.

Ayat ini merupakan kunci yang menjelaskan maksud kata-kata bahwa Nabi 'Îsâ itu diperkuat dengan suatu *rûḫ* suci, yang tak lain, berdasarkan ayat di atas, adalah wahyu.

Ayat-ayat lain yang menjelaskan bahwa Roh Kudus itu adalah Jibrîl terdapat pada surat-surat al-Naḫl/16:102, al-Ma'ârij/70:4, dan al-Qadr/97:4. Roh Kudus alias Jibrîl itu mempunyai fungsi khusus, yakni menurunkan wahyu dari Allah kepada para nabi.

Rûḥ yang Bukan Roh Kudus

Jika pada ayat-ayat di atas, yang disebut dengan Roh Suci itu Jibrîl, maka pada ayat lain, umpamanya al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/ 5:110, tak terdapat kesan bahwa Roh Suci itu adalah Jibrîl:

إذ قال الله ياعيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك و على والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس فى المهد وكهلا و إذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني و تبرئ الأكمه والأبرص بإذني و إذ تخرج الموتى بإذني و إذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين (المائدة/٥:١١٠)

Tatkala Allah berfirman: Wahai 'Îsâ ibn Maryam, ingatlah akan nikmat-Ku kepada engkau dan kepada ibumu, tatkala Aku kuatkan engkau dengan Roh Suci; engkau berbicara kepada manusia dalam buaian dan dalam usia dewasa; dan ingatlah tatkala aku ajarkan kepada engkau Kitab dan Hikmah dan Taurat dan Injil; dan tatkala engkau membuat barang dari tanah seperti bentuk burung dengan izin-Ku, lalu engkau tiup ke dalamnya, maka jadilah burung itu dengan izin-Ku; dan engkau menyembuhkan orang buta dan orang lepra dengan izin-Ku; dan (ingatlah) tatkala engkau membangkitkan orang mati dengan izin-Ku; dan tatkala Aku mencegah Putra Israil dari engkau, tatkala engkau mendatangi mereka dengan tanda bukti yang terang—tetapi orang-orang kafir di antara mereka berkata: "Sesungguhnya ini hanyalah sihir yang terang."

Dalam ayat itu Nabi 'Îsâ a.s. dikatakan diperkuat dengan Roh Suci. Tak dapat ditangkap bahwa maksud Roh Suci itu adalah Jibrîl.

Setelah dikatakan bahwa Nabi 'Îsâ diperkuat dengan Roh Suci, maka ayat itu selanjutnya mengingatkan kembali Nabi 'Îsâ dengan berbagai mu'jizat yang telah dianugerahkan Allah kepadanya, termasuk membuat barang dari tanah dalam bentuk burung dan kemudian meniupkan sesuatu sehingga benar-benar menjadi burung. Di situ tidak disebutkan bahwa Nabi 'Îsâ meniupkan suatu *rûḫ* ke dalam benda burung-burungan itu. Tetapi tentunya burung-burungan itu menjadi hidup karena diberi nyawa. Namun tidak ada kata yang menyebut istilah *rûḫ* dengan arti nyawa. Begitu pula ketika Nabi 'Îsâ membangkitkan orang mati, ayat itu tidak menyebut bahwa Nabi 'Îsâ telah meniupkan nyawa atau *rûḫ*-nya.

Dalam al-Qur'ân s. al-Ḫijr/15:29, *rûḫ* diartikan sebagai nyawa atau sesuatu yang membuat hidup. Maksud ayat ini bisa lebih baik jika dikutip sejak ayat 26, karena ayat itu menyangkut kejadian manusia yang mulai dijelaskan pada ayat-ayat sebelumya:

و لقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون. والجان خلقناه من قبل من نار السموم. و إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون. فإذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين

(الحجر/١٥:٢٦-٣١)

Dan sesungguhnya Kami menciptakan manusia dari tanah liat yang kering dan dari lumpur hitam yang dibentuk. Dan jin, Kami ciptakan sebelumnya dari api yang sangat panas. Dan tatkala Tuhan dikau berkata kepada para malaikat: "sesungguhnya Aku menciptakan manusia dari tanah liat yang kering, dari lumpur hitam yang dibentuk. *Maka setelah Aku sempurnakan dia dan Aku tiupkan di dalamnya sebagian rûḫ-Ku, rebahkanlah dirimu bersujud kepadanya.* Maka bersujudlah para malaikat semuanya. Tetapi iblis tidak. Ia menolak menyertai mereka yang bersujud.

Dalam ayat itu jelas bahwa yang dimaksud *rûh* bukanlah Roh Kudus, melainkan sesuatu yang menyebabkan "tanah liat kering dari lumpur hitam yang dibentuk" oleh Allah itu bernyawa dan hidup. Karena itu dapat kita tafsirkan bahwa arti *rûh* di sini tidak lain adalah nyawa.

Hanya saja timbul pertanyaan, *rûh* siapa itu? Dalam *Tafsir Departemen Agama*, kata-kata *wa nafah-tu fî hi min rûh-î*" diterjemahkan dengan kata-kata "dan telah meniupkan ke dalamnya *rûh* (ciptaan)Ku." Dengan demikian, *rûh* yang ditiupkan ke dalam bakal manusia adalah *rûh* ciptaan Allah, dan bukanlah *rûh* Allah. Tetapi Muhammad 'Alî mempunyai tafsir lain. Dia mengatakan bahwa *rûh* di situ adalah *rûh* Allah. "Hendaklah diingat," katanya, "bahwa yang dimaksud dengan *rûh* Ilahi di sini bukanlah nafsu hewani, melainkan *rûh* Allah yang membuat manusia sempurna." Dalam al-Qur'ân s. al-Sajdah/32:9 terdapat pula kalimat yang menyebutkan ditiupkannya *rûh* Allah. Dari ayat 6, keterangan itu adalah sebagai berikut:

ذلك علم الغيب والشهادة العزيز الرحيم. الذي أحسن كل شيء خلقه و بدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه و نفخ فيه من روحه و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون (السجدة/٣٢:٦-٩)

Demikianlah Tuhan Yang Maha Tahu barang yang tak kelihatan dan yang tampak, Yang Maha Perkasa, Yang Maha Pengasih. Yang membuat baik segala sesuatu yang Ia ciptakan, dan Ia mengawali terciptanya manusia dari tanah. Lalu ia membuat keturunannya dari sari, dari air hina. Lalu Ia buat itu sempurna, dan Ia tiupkan di dalamnya sebagian rûh-Nya, dan ia berikan kepadamu pendengaran, penglihatan, dan hati; (tetapi) sedikit sekali apa yang kamu syukuri.

Dalam ayat di atas al-Qur'ân tidak saja menyebutkan soal penciptaan awal manusia tetapi juga proses reproduksinya melalui air

sari yang hina, yakni hormon manusia. Setelah mengalami proses tertentu, lalu ke dalam hasil perkembangan hormon laki-laki dan perempuan itu ditiupkan *rûẖ* Allah. Sekali lagi *Tafsir Departemen Agama* menyebutkan *rûẖ* itu sebagai *rûẖ* ciptaan Allah. Tetapi dalam tafsir Muẖammad 'Alî dikatakan sebagai berikut:

> Ayat ini menerangkan bahwa *rûẖ* Allah itu ditiupkan kepada setiap orang. Ini menunjukkan adanya hubungan batin antara kodrat manusia dan Tuhan. Di sini kata *rûẖ* tidaklah berarti nafsu, karena nafsu itu sama-sama dimiliki oleh manusia dan binatang. Berkat adanya *rûẖ* Tuhan itulah manusia memerintah sekalian makhluk; dan berkat *rûẖ* Tuhan itu pulalah, manusia mengalami hidup akhirat—hidup dalam Allah dan dengan Allah—yang menurut ayat 10 disebut *liqâ'-i 'l-Lâh* atau pertemuan dengan Allah.

Sekali lagi, Muẖammad 'Alî berpendapat bahwa *rûẖ* itu adalah *rûẖ* Allah sendiri. Justru inilah yang membedakan manusia dengan binatang, karena manusia mengandung *rûẖ* Allah sedangkan binatang hanya mengandung nafsu yang juga dimiliki manusia. Ayat 10 yang disebut 'Alî dan ayat 11 berbunyi sebagai berikut:

و قالوا ءإذا ضللنا فى الأرض ءإنا لفي خلق جديد بل
هم بلقاء ربهم كافرون. قل يتوفاكم ملك الموت الذي
وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون
(السجدة/٣٢: ١٠-١١)

> Dan mereka berkata: "Apakah jika kami telah lenyap di bumi, kami akan dijadikan ciptaan yang baru? Tidak, mereka mengkafiri pertemuan dengan Tuhan mereka (*bi liqâ'-i rabb-i him*) Katakanlah: "Malaikat pencabut nyawa yang diserahi mengurus kamu, akan menyebabkan kamu mati, lalu kamu dikembalikan kepada Tuhan kamu."

Ayat di atas mengatakan bahwa manusia itu setelah mati tidak dilahirkan kembali menjadi ciptaan lain, sebagaimana dikatakan paham reinkarnasi Hindu. Pada waktu mati, malaikat diperintahkan untuk mencabut nyawa seseorang.

Keterangan lain menyebutkan bahwa *rûẖ* yang ditiupkan ke

dalam aspek fisik manusia itu diberikan juga dalam al-Qur'ân s. Shâd/38:72. Setelah Allah menyempurnakan bentuknya, maka ke dalam bentukan fisik itu ditiupkan *rûh*-Nya.

Hanya saja kata *rûh* itu bisa juga berarti lain, misalnya dalam al-Qur'ân s. al-Mu'min/40:15. Dimulai dari ayat 14 dikatakan:

فادعوا الله مخلصين له الدين و لو كره الكافرون. رفيع الدرجات ذوالعرش. يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق (المؤمن/٤٠:١٤-١٥)

Maka sembahlah Allah dengan ikhlas kepada-Nya dalam kepatuhan, walaupun kaum kafir tidak menyukai. Yang meninggikan derajat, Yang mempunyai singgasana kekuasaan; Ia memberikan *rûh* atas perintah-Nya kepada siapa yang Ia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, agar ia memperingatkan (manusia)tentang hari pertemuan.

Muhammad 'Alî menjelaskan, bahwa *rûh* yang disebut dalam ayat tersebut hanya diberikan kepada manusia pilihan Allah. Sebagaimana pernah disinggung sebelumnya, *rûh* juga bisa berarti Wahyu Ilahi yang tidak diberikan kepada sembarang manusia.

Pengertian seperti itu juga bisa ditangkap dari al-Qur'ân, s. al-Syûrâ/42:52 yang berbunyi:

و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب والإيمان و لكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم (الشورى/٤٢:٥٢)

Dan demikianlah Kami wahyukan kepada engkau suatu Kitab yang membangkitkan *rûh* dengan perintah Kami. Engkau tidak tahu apakah Kitab itu, dan tak tahu pula apakah iman itu; tetapi kami menjadikan itu cahaya, yang dengan itu Kami memberi petunjuk kepada siapa saja yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang benar.

Dalam ayat ini terasa bahwa yang dimaksudkan dengan *rûh*

bukanlah nyawa manusia, melainkan sesuatu yang memberi daya hidup dan cahaya. *Tafsir Departemen Agama* menerjemahkan *rûḫ* sebagai wahyu.

Memang, sebagaimana dikatakan oleh Muḫammad 'Alî, bahwa al-Qur'ân itu sendiri disebut juga *rûḫ* atau memiliki *rûḫ* atau memancarkan *rûḫ*. Karena al-Qur'ân memberikan daya hidup, memberikan vitalitas. Sebagai petunjuk Allah, al-Qur'ân memang membangkitkan semangat menggerakkan orang untuk bertindak. Al-Qur'ân juga memancarkan cahaya. Jika ada cahaya, maka orang bisa melihat jalan. Jika orang melihat jalan, maka ia akan berjalan menuju suatu tujuan.

Di kalangan Syi'ah ada sebutan *rûḫ-u 'l-Lâh*. Umpamanya saja Imâm Khumaynî disebut juga sebagai *âyat-u 'l-Lâh* dan *rûḫ-u 'l-Lâh*. Sebutan itu bisa dipahami dengan keterangan bahwa mereka yang diberi julukan *rûḫ-u 'l-Lâh* itu adalah yang telah memiliki ilmu dan mengisi jiwa dan pikirannya dengan wahyu Ilahi. Kita bisa membayangkan bahwa seseorang yang memiliki pengetahuan tentang wahyu Ilahi, yakni al-Qur'ân itu, akan memiliki *rûḫ*. Karena, seperti dikatakan dalam al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:52 di atas, bahwa Allah telah mengisi al-Qur'ân dan kitab-kitab suci lainnya itu dengan kekuatan yang membangkitkan. Dan kebangkitan itu tentunya bukan terjadi pada al-Qur'ân sebagai benda, melainkan pada manusia yang telah terisi dengan wahyu Ilahi.

Dengan demikian, sebenarnya kata *rûḫ* itu juga sudah menjadi semacam kiasan. Ruh dapat diartikan juga sebagai semangat, sebagai kekuatan, sebagai kekuatan yang membangkitkan. Bukankah *rûḫ* itu juga suatu nyawa yang memberi hidup? Maka al-Qur'ân juga mengandung "nyawa." Dan seorang *rûh-u 'l-Lâh* juga mengandung "nyawa," karena memiliki daya yang menggerakkan.

Hakikat *Rûḫ*

Jika orang bertanya lebih mendalam tentang *rûḫ* guna mengetahui hakikatnya, maka jawabnya itu akan diawali dengan

sebuah rambu-rambu yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ atau surat Banî Isrâ'îl/17: 85. Ayat itu berbunyi sebagai berikut:

و يسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما
أوتيتم من العلم إلا قليلا (بنى إسرائيل/١٧: ٨٥)

> Dan mereka bertanya kepada engkau tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan, melainkan sedikit.

Di sini dikutip terjemahan versi Departemen Agama, dimana *rûḥ* ditulis dengan roh. Ini menimbulkan kesan tertentu, yaitu bahwa yang dimaksudkan adalah roh manusia.

Barangkali bertolak dari pertanyaan tersebut Ibn al-Qayyim al-Jawzî (w. 761 H. atau 1350 M.), seorang ulama besar murid Ibn Taymîyah menulis sebuah buku yang sangat tebal, khususnya tentang masalah *rûḥ* (buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu secara lengkap; sedang versi Indonesianya sudah berwujud ringkasan oleh Jamaluddin Kafie, terbitan PT. Bina Ilmu, 1994, mengalami cetak ulang hingga ke-5). Ayat di atas memang dijadikan moto buku tersebut.

Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dan dicoba dijawab oleh Ibn al-Qayyim mengenai *rûḥ* antara lain adalah:

1. Apakah orang mati mengetahui siapa yang berziarah dan memberi salam kepadanya atau tidak?
2. Apakah *rûḥ* orang yang telah mati dapat saling bertemu?
3. Apakah *rûḥ* orang mati dapat bertemu dengan *rûḥ* yang masih hidup?
4. Apakah yang mati itu dapat saling bertemu?
5. Bagaimana keadaan *rûḥ* setelah lepas dari tubuhnya?
6. Apakah *rûḥ* itu kembali kepada mayat ketika berada dalam kubur?
7. Apakah sebelum kiamat, *rûḥ* itu berada di langit atau di bumi?
8. Apakah *rûḥ* dapat memanfaatkan usaha orang hidup?
9. Apakah *rûḥ* itu makhluk atau qadim?
10. Apakah penciptaan *rûḥ* itu sebelum atau sesudah jasad?
11. Samakah *rûḥ* dengan jiwa?
12. Apakah hakikat jiwa itu?
13. Apakah *rûḥ* itu satu atau tiga?

Ulama tersebut memang berusaha menjawab semua pertanyaan itu dan tentu saja rujukan utamanya adalah al-Qur'ân sendiri. Tetapi ternyata al-Qur'ân memberikan jawaban-jawaban yang sifatnya tidak langsung. Berbagai keterangan dari Hadîts Nabi juga dipakai sebagai dasar berpijak. Tetapi kebanyakan keterangan berasal dari kisah-kisah para sahabat, para tabi'in dan orang-orang yang dicatat oleh berbagai ulama sebagai pernah mempunyai pengalaman yang berhubungan dengan *rûh*.

Di antara ayat yang dipakai sebagai dasar analisa adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:169-171:

و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء
عند ربهم يرزقون. فرحين بما آتاهم الله من فضله و
يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف
عليهم و لا هم يحزنون. يستبشرون بنعمة من الله و
فضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين
(آل عمران/٣:١٦٩-١٧١)

Janganlah kamu sangka mati orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu. Tidak! sebenarnya mereka itu hidup. Mereka mendapatkan ganjaran dari Tuhannya. Mereka bergembira dengan karunia yang telah diberikan Allah kepada mereka dan mereka merasa senang terhadap orang-orang yang masih tinggal dibelakang mereka (yang masih hidup) bahwa mereka tiada merasa takut dan tidak pula berduka cita. Mereka berbahagia karena karunia dan pemberian Allah. Dan sesungguhnya Allah tidak akan menghilangkan pahala orang-orang yang beriman itu.

Ayat ini menjelaskan bahwa para syuhada yang mati di jalan Allah itu sebenarnya hidup. Yang dimaksudkan dengan hidup itu adalah hidup sesudah mati. Dan hidup sesudah mati yang sifatnya kekal itu adalah hidup yang lebih hakiki, yang mengalami hidup itu adalah *rûh*-nya.

Keterangan filosofis tentang *rûh* ini diberikan oleh Cyril Glasse dalam bukunya *The Conscise Encyclopaedia of Islam* (1989). Dikatakan olehnya bahwa *rûh* itu kata padanan Inggrisnya adalah *spirit*. Ia adalah bagian yang non-individual dari jiwa (*soul*), yang disebut juga oleh berbagai filsuf sebagai *intellect* atau *nous*. Dalam bahasa Arabnya adalah *al-'aql al fa'âl* atau *fâ'il*. Kebalikan dari *spirit* adalah *soul* atau *psyche*. Dalam bahasa Arabnya adalah *al-nafs*. Yang terakhir itu bersifat individual.

Dengan demikian, maka spirit itu adalah gabungan dari jiwa yang sifatnya individual. Jika digambarkan secara matematis, maka *rûh* atau spirit adalah sebuah *set*, sedangkan *al-nafs* atau jiwa adalah *sub-set*. Jiwa yang bersifat individual itu berkesinambungan dengan Wujud (*Being*) itu sendiri yang disebut *al-'aql al awwal*. Ruh inilah yang menjadi faktor pembeda antara manusia dan binatang. Manusia memiliki derajat yang lebih tinggi dari binatang karena *rûh* ini. Jika *rûh* itu adalah *al-'aql al-awwal*, maka faktor inilah yang menyebabkan manusia lebih tinggi derajatnya dari malaikat. Karena itu Allah memerintahkan kepada malaikat untuk tunduk kepada manusia. Seluruh malaikat taat, hanya iblis yang membangkang.

Dalam individu, *al-rûh* ini disebut juga *al-haqîqah (reality)* atau *al-sirr (the secret)*, sesuatu yang bersifat rahasia atau tersembunyi. Manusia hanya diberi pengetahuan yang sedikit saja tentang *rûh* itu. Tetapi tentang ayat 85 surat Banî Isrâ'îl itu Muhammad 'Alî mempunyai pendapat lain. Konsisten dengan pendapatnya yang lain, *rûh* dalam ayat itu diartikan sebgai wahyu atau ilham. Orang-orang yang bertanya kepada Rasulullah itu sebenarnya bertanya tentang wahyu dan bukannya tentang roh manusia. Pendapat Muhammad 'Alî itu ada benarnya, jika kita melihat kepada ayat berikutnya yang memang berbicara soal wahyu dan bukannya soal *rûh* manusia.

Dari *Ruh* ke *Nafs*

Dalam al-Qur'ân kata *rûh* atau roh ternyata mempunyai banyak arti. Dengan predikat kudus atau suci, roh adalah

malaikat, yakni malaikat Jibrîl yang disebut *Rûḥ al-Quds* atau Roh Kudus atau *Rûḥ al-Amîn*. Pengertian Roh Kudus ini berbeda dengan Roh Kudus dalam Kristen, karena dalam Kristen, Roh Kudus adalah salah satu Oknum Ilahi, di samping Tuhan Bapak dan Tuhan Anak yang menjelma dalam diri Yesus Kristus. Roh Kudus itu dalam al-Qur'ân mempunyai tugas khusus, yakni menyampaikan wahyu kepada para nabi.

Ruh juga berarti sesuatu yang menyebabkan manusia itu hidup. Dalam hal ini *rûḥ* ditiupkan pertama kali oleh Allah ke dalam bentukan tanah liat dalam penciptaan pertama dan kemudian untuk seterusnya ditiupkan ke dalam janin dalam kandungan ibu pada proses reproduksi. Ada dua pendapat mengenai *rûḥ* ini, pertama ia adalah makhluk ciptaan Tuhan dan kedua adalah *rûḥ* Allah sendiri. Dengan *rûḥ* inilah manusia memiliki keunggulan dari binatang, sebab binatang hanya mempunyai nafsu.

Ruh juga berarti wahyu, al-Qur'ân disebut juga sebagai *rûḥ*. Ruh dan wahyu itu telah memperkuat para nabi, misalnya nabi 'Îsâ a.s. sehingga ia mampu berbuat berbagai hal yang luar biasa. Rasulullah juga diperkuat oleh *rûḥ* yang tak lain adalah wahyu Ilahi. Manusia biasa juga bisa memperoleh daya atau kekuatan apabila menyerap wahyu Ilahi. Di sini *rûḥ* dapat juga diartikan sebagai semangat, pokoknya sebuah daya hidup dan kekuatan untuk hidup.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *nafs*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan kita. Meskipun sudah banyak kajian mengenainya, konsep *nafs* dalam al-Qur'ân masih tebal diselimuti misteri. Istilah "nafsu" sendiri kerap dipahami secara pejoratif. Dalam entri berikut, masalah-masalah sekitar konsep itu dicoba diungkap. Keseluruhannya diturunkan dalam konteks pandangan populer (bahasa pasar) tentang nafsu, pandangan al-Qur'ân mengenai *nafs*, teori tentang jiwa dan badan, dimensi sosial kepribadian, dan kemungkinan perumusan suatu strategi kebudayaan dari konsep *nafs* ini.

نفس

NAFS

DARI kata *nafs* dalam al-Qur'ân, timbul kata "nafsu" dalam bahasa Indonesia yang artinya telah berubah sama sekali. Istilah yang pertama, yang lebih tepat diterjemahkan sebagai "pribadi" atau "diri," berkesan netral. Tetapi yang kedua sudah bersifat pejoratif. Kata "nafsu" juga berkonotasi seksual. Ini menambah kesan negatifnya. Padahal, istilah "nafsu" ini pun sebenarnya juga bersifat netral. Barangkali karena kesan itulah maka teori Sigmund Freud—yang mengatakan bahwa "nafsu" atau lebih tepatnya *libido* itu adalah suatu energi psikis atau kejiwaan yang dinamis dalam perkembangan peradaban—disalahpahami, seolah-olah Freud mempropagandakan seksualisme. Sudah tentu, kesalahpahaman itu untuk sebagian disebabkan karena ketidaktahuan terhadap teori psikoanalisis Freud yang memang canggih itu.

Nafsu dalam Bahasa Pasar

Pada 1955, filsuf besar abad ke-20, Herbert Marcuse, menampilkan sebuah karya pemikiran yang berjudul *Eros and Civili-*

zation (secara kasar bisa diterjemahkan sebagai *Nafsu dan Peradaban*), sebuah pembahasan filosofis tentang kebudayaan atau peradaban Barat, berdasarkan teori *libido sexualis* Sigmund Freud. Teori psikoanalisa Freud, yang dinilai setaraf dengan penemuan Adam Smith tentang mekanisme pasar atau Karl Marx tentang hukum-hukum perkembangan masyarakat yang dido-rong oleh perubahan dalam hubungan atau sistem produksi itu, telah berkembang sedemikian rupa, sehingga dijadikan dasar bagi analisis pertumbuhan peradaban Barat. Menurut Marcuse, teori Freud yang mengatakan bahwa peradaban Barat adalah hasil penaklukan dan penguasaan atau represi terhadap naluri-naluri manusiawi itu pada dasarnya telah diterima umum sebagai kebenaran, walaupun kini perlu direvisi dan dikembangkan lebih lanjut.

Dalam teorinya, Freud mengatakan bahwa manusia pada dasarnya dikendalikan oleh naluri-nalurinya yang bertujuan untuk mencari kepuasan. Apabila naluri-naluri ini tidak dikendalikan, maka dampaknya akan bersifat anti-sosial dan menimbulkan barbarisme dan anarki. Tetapi manusia tidak bisa sepenuhnya menindas keinginan dan hasratnya terhadap kesenangan tersebut. Di sini manusia dihadapkan pada pilihan antara hasrat (*reality principle*) untuk memenuhi kesenangan (*pleasure principle*) dan kenyataan bahwa tanpa pengendalian, maka nafsu manusia itu akan bersifat destruktif. Ini adalah suatu ketegangan abadi. Tetapi bagi Freud, peradaban hanya akan berkembang apabila prinsip realitas dapat mengalahkan prinsip kesenangan. Dengan perkataan lain orang-orang dalam masyarakat harus bisa menahan dan mengendalikan diri. Inilah fungsi kebudayaan dalam kehidupan manusia.

Kritik Marcuse terhadap Freud, ia terlalu mementingkan prinsip realitas. Dengan menekankan realitas itu (peradaban Barat modern yang kapitalis, umpamanya, telah menimbulkan kultus terhadap nilai produktivitas dan rasionalitas teknologis) represi terhadap naluri manusiawi telah menimbulkan situasi yang kurang manusiawi dalam masyarakat industri modern. Karena itu, dalam tahap peradaban yang berikutnya, di mana kebutuhan-kebutuhan pokok manusia telah terpenuhi, prinsip

kesenangan yang bersifat erotis dan estetis perlu ditampilkan lagi—tidak untuk menciptakan ketegangan baru, melainkan untuk mencapai harmoni baru dan kemajuan yang lebih tinggi. Dalam pemikiran Marcuse, nafsu manusia berperanan sebagai pendorong peradaban. Berbeda dengan teori Freud, nafsu ini justru ditampilkan secara lebih positif.

Dalam kehidupan sehari-hari, kita mengenal istilah "nafsu" yang dipahami sebagai daya yang terdapat dalam diri setiap manusia. Nafsu ini, walaupun tidak tampak, dirasakan kehadirannya ketika seseorang terdorong, dengan dukungan emosi atau perasaan yang kental, untuk bertindak atau berkata untuk memuaskan batinnya. Nafsu yang paling dikenal dan dekat dengan istilah ini adalah nafsu syahwat yang dalam bahasa sehari-hari diartikan sebagai dorongan seksual.

Tetapi istilah "bernafsu" sebenarnya juga digunakan untuk pengertian yang tidak berkaitan dengan seks, misalnya bernafsu untuk makan dan minum, untuk mengetahui suatu rahasia, untuk berperang dan mengalahkan lawan, untuk memiliki suatu benda, untuk mendapatkan laba sebesar-besarnya, untuk menang dalam suatu perlombaan atau undian, untuk menguasai atau mendominasi, dan seterusnya. Bernafsu, yang timbul dalam diri seseorang, mengarah kepada diri sendiri, bersifat ego sentris, bagi kesenangan atau kepuasan diri, baik kepuasan lahiriah (misalnya kenyang) atau batiniah (misalnya senang). Karena itu, maka tidak ada nafsu untuk kalah atau untuk lapar, sebab hal itu tidak menyenangkan atau merugikan diri sendiri.

Tidak setiap sikap dan tindakan "bernafsu" itu jelek. Tetapi pada umumnya memang berkonotasi negatif. Sebabnya adalah, suatu tindakan yang mengandung nafsu, lebih-lebih "terlalu bernafsu," biasanya cenderung merugikan orang lain, bahkan bisa merugikan diri sendiri atau merusak lingkungan alam atau sosial. Karena itu, nafsu itu perlu dikendalikan. Sungguh pun demikian, nafsu adalah ciri manusia. Kalau seseorang kurang mengandung nafsu, orang itu dianggap mengandung kekurangan atau bahkan tidak normal. Nafsu ini merupakan faktor penting dalam kehidupan seseorang maupun masyarakat. Nafsu adalah salah satu faktor yang mendorong perubahan dan kemajuan.

Tetapi nafsu juga mengandung risiko. Karena itu perlu "diwaspadai."

Gejala yang digambarkan di atas, dalam bahasa Inggris, bisa disebut juga *passion, lust, desire.* Dalam bahasa itu, istilah bernafsu lebih bersifat netral. Tetapi dalam bahasa Indonesia, makna serupa yang bersifat netral ada juga, yaitu "berhasrat," walaupun perlu ditambah dengan predikat "keras." Karena itu, istilah "bernafsu" sebenarnya mengandung arti berlebih-lebihan," atau lebih dari yang wajar. Itulah keterangannya, mengapa nafsu itu, dalam pengertian sehari-hari di Indonesia, mengandung konotasi negatif. Padahal, nafsu itu sendiri adalah sebuah gejala alamiah, normal, dan juga manusiawi, karena ia merupakan bagian dari *instinct*, naluri atau tabiat yang sudah ada pada manusia sejak lahir.

Nafs dalam al-Qur'ân

Istilah "nafsu" itu agaknya berasal dari perbendaharaan al-Qur'ân. Ia berasal dari kata *nafs*. Tetapi kata ini, dalam Kitab Suci, mengandung arti berbeda. Hanya saja, ketika telah menjadi kata Indonesia, maknanya berubah dari aslinya. Tetapi kaitan keduanya tetap ada dan pengaitannya tetap berguna dalam analisis. Dalam al-Qur'ân, *nafs* dan jamaknya, *anfus* dan *nufûs*, diartikan sebagai "jiwa" (*soul*), "pribadi" (*person*), "diri" (*self* atau *selves*), "hidup" (*life*), "hati" (*heart*) atau "pikiran" (*mind*), di samping dipakai untuk beberapa arti lainnya.

Dalam al-Qur'ân s. Yûsuf/12:53, dijelaskan adanya dua kemungkinan yang terjadi pada nafsu (*nafs*):

إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي

(يوسف/١٢:٥٣)

Nafsu itu berkecenderungan untuk menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat.

Dalam ayat ini, memang dinyatakan bahwa nafsu itu pada umumnya mendorong kepada keinginan-keinginan rendah yang menjurus kepada hal-hal yang negatif. Namun ada pula nafsu yang mendapat rahmat, yang membawa kepada kebaikan, yang kelak, dalam perkembangan ilmu tasawuf disebut sebagai *al-nafs al-marhamah*, atau kepribadian yang mengandung sifat kasih sayang. Sebenarnya dalam terjemahan-terjemahan al-Qur'ân, tedapat dua kata yang sama-sama diartikan "nafsu." Pertama adalah kata *nafs* itu sendiri, dan kedua adalah *hawâ* atau *ahwâ'* yang berarti hasrat (*desire*), tingkah (*caprice*), hawa nafsu (*lust*) atau kecenderungan dalam diri seseorang untuk bersikap (*inclination*). Kata ini tercantum 17 kali dalam al-Qur'ân.

Sering hawa nafsu itu (*al-hawâ*), timbul ketika orang ingin menyimpang dari kebenaran. Misalnya, hawa nafsu itu diletakkan dalam tempat yang tertinggi, dan merupakan tujuan hidup itu sendiri, sehingga seolah-olah telah berfungsi sebagai "tuhan." Soal ini dipertanyakan oleh Allah dalam al-Qur'ân s. al-Furqân/ 25:43-44 yang berbunyi:

أرءيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا. أم تحسب إن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا (الفرقان/٢٥:٤٣-٤٤)

Terangkanlah kepada-Ku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya (*hawâ*), sebagai tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pengendali atasnya? Apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami? Mereka itu tidak lain hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu).

Dalam ayat ini, hawa nafsu (keinginan rendah) itu bisa menuntun perbuatan orang dan bisa menjadikannya sebagai tujuan akhir itu sendiri (diperlakukan sebagai "tuhan") apabila orang itu tidak mempunyai keinginan untuk mendengar (petunjuk) dan berusaha untuk memahaminya. Mereka itu diumpamakan seperti binatang ternak yang hanya menuruti

kesesatannya lebih dari itu, karena perilaku binatang ternak itu normal saja, sedangkan tindakan manusia yang menuruti keinginan rendah bisa mengakibatkan hal-hal yang negatif. Dari ayat tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa hawa nafsu yang dimaksud di sini adalah "keinginan rendah" naluri primitif atau kecenderungan-kecenderungan biologis yang dalam tasawuf disebut juga *al-nafs al-ḫayawânîyah* atau nafsu kebinatangan.

Dalam al-Qur'ân s. Muḫammad/47:16 dikatakan bahwa mereka yang mengikuti hawa nafsu berarti telah atau akan terkunci hati nuraninya, karena tidak tersentuh lagi oleh peringatan internal maupun eksternal. Kebalikan dari orang yang menuhankan hawa nafsunya, seperti dijelaskan oleh ayat 17, adalah mereka yang mampu mengendalikan hawa nafsu, ketika orang mau mendengar petunjuk dan menjadi ber*taqwâ*, yaitu yang berkecenderungan kepada yang baik. Jadi yang dimaksudkan al-Qur'ân s. al-Furqân/25:43 sebagai *wakil*, atau pengendali, adalah *taqwâ*, yaitu sikap yang didasarkan kepada petunjuk-petunjuk hati nurani manusia yang ber-*îmân* (lihat, "*Taqwâ* dalam al-Qur'ân," dalam *Taqwâ*).

Karena itu, pengertian *nafs*, perlu dibedakan dari *hawâ*, yang mengandung pengertian "hawa nafsu" sebagai dorongan keinginan yang rendah atau primitif yang bersumber dari naluri kebinatangan seseorang. Sedangkan kata *nafs*, bersifat netral, bisa bersifat buruk atau baik. Ternyata, kata ini sangat banyak disebut dalam al-Qur'ân. Dalam arti dan penggunaan yang berbeda-beda, tetapi tanpa perubahan *tashrîf* yang berarti, al-Qur'ân menyebutnya sebanyak 295 kali. Kata itu terdapat dalam 63 surat atau 55% dari seluruh jumlah surat yang terdapat dalam al-Qur'ân. Yang terbanyak dimuat dalam surat al-Baqarah (35 kali), Âlu 'Imrân (21 kali), al-Nisâ' (19 kali), al-An'âm dan al-Tawbah (masing-masing 17 kali), serta al-A'râf dan Yûsuf (masing-masing 13 kali) yang kesemuanya mencakup 48% dari frekuensi penyebutan total.

Ayat pertama yang turun dan mengandung kata *nafs*, tetapi dalam bentuk jamaknya, *anfus*, terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Muzzammil/73: 20, surat paling awal ke-3, sesudah surat al-'Alaq dan al-Qalam. Petikannya berbunyi: *Dan kebaikan apa saja yang*

*pernah kamu lakukan sebelumnya bagi diri kamu (*anfusikum*), kamu akan menemukan itu di sisi Allah. Itulah ganjaran yang paling baik dan paling besar.*

Potongan ayat ini menjelaskan bahwa kebaikan yang telah dilakukan oleh orang-orang yang telah menjadi Muslim di masa lalu, sebelum mereka memeluk Islam atau sebelum kedatangan Islam, tetap dihargai dan dinilai sebagai kebaikan juga, dan "dikreditkan untuk rekening pribadi" mereka sendiri. Kebaikan-kebaikan itu tentu ikut mewarnai mutu kepribadian mereka yang telah berbuat kebaikan.

Ayat kedua yang turun bersama dengan kata *nafs*, terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Muddatstsir/74:38, yaitu surat ke-4 yang turun paling awal, yang bersama dengan dua ayat sebelumnya, berbunyi sebagai berikut:

نذيرا للبشر. لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر.
كل نفس بما كسبت رهينة (المدثر/٧٤:٣٦-٣٨)

Suatu peringatan bagi manusia,
Bagi siapa di antara kamu
yang hendak maju ke muka,
atau tetap di belakang.
Tiap-tiap jiwa adalah jaminan,
bagi apa yang ia usahakan.

Dalam ayat tersebut, *nafs* diartikan sebagai "jiwa" yang memiliki jaminan bahwa yang diusahakan seseorang akan memberi pengaruh terhadap jiwa orang tersebut. Ayat-ayat selanjutnya, yaitu al-Qur'ân s. al-Takwîr/81:14, dan al-Qur'ân s. al-Fajr/89:27, juga mengandung kata *nafs* yang berarti "jiwa." Dalam surat al-Fajr/89:27-30, terkandung ayat dan istilah yang sangat terkenal di lingkungan tasawuf, yang berbunyi:

ياأيتها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية.
فادخلي في عبادي. وادخلي جنتي (الفجر/٨٩:٢٧-٣٠)

Wahai jiwa yang tenang,
Kembalilah
kepada Tuhan dikau,
dengan kepuasan rasa,
lagi di-*ridlâ'*-i-Nya.

Dan masuklah ke haribaan
kelompok hamba-hamba-Ku.
Dan masuklah
ke dalam surga-Ku.

Apa yang diartikan sebagai "jiwa yang tenang" itulah yang terkenal dengan sebutan "*al-nafs al-muthma'innah*," suatu tingkat perkembangan jiwa yang tertinggi, suatu konsep yang dikembangkan di kalangan sufi.

Sebenarnya istilah "jiwa" atau "diri" hanyalah soal pilihan kata terjemahan. Dalam al-Qur'ân s. al-Hasyr/59:9, umpamanya dijumpai kalimat: "*Dan barangsiapa diselamatkan dari kekikiran* jiw*anya, mereka adalah orang yang beruntung.*" Di sini kata "jiwa" dapat diganti dengan "diri." Pokoknya, *nafs* menunjuk kepada orang. Namun, jika seorang penterjemah memilih kata "jiwa," maka ia tentu mempunyai maksud tertentu. Misalnya, orang melihat bahwa esensi manusia adalah jiwanya. Jika seseorang itu kikir, maka yang menerima predikat kikir adalah jiwanya.

Tetapi memang perlu pula dicatat di sini bahwa kata *anfus* sering pula dipakai sebagai kata ganti atau pengganti kata ganti, seperti terdapat pada nukilan dalam al-Qur'ân s. al-Nahl/16:72: "*Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri.*" Pada surat yang sama ayat 33, kata ini diterjemahkan agak berbeda, yaitu mengandung kata "diri," setidak-tidaknya peranan diri sebagai person lebih tampak, seperti dapat dibaca dalam nukilan kalimat: "*Dan Allah tidak menganiaya mereka, akan tetapi merekalah yang menganiaya* diri *mereka sendiri.*" Tetapi dalam al-Qur'ân s. al-Qiyâmah/75:2, makna jiwa tampil secara nyata, ketika Allah bersumpah: "*Dan Aku bersumpah demi* jiwa *yang menyesali (dirinya sendiri).*" Di sini, makna "jiwa" sudah menjadi sangat nyata, bahkan dinyatakan pula jenisnya, yang dalam kalangan tasawuf di kenal sebagai *al-nafs al-lawwâmah.*"

Pengertian tentang "jiwa" dalam kata *nafs* memang cukup

tampak di dalam al-Qur'ân dan ternyata dalam sejarah kebudayaan, makna kata itu tertangkap oleh pembacanya dan dikembangkan lebih lanjut dalam tasawuf. Dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:35 dan diulang dalam al-Qur'ân s. al-'Ankabût/29:57 disebut bahwa: *"Tiap-tiap jiwa itu pasti akan merasakan kematian."* Kata *"kull nafs"* dalam dua ayat itu dapat pula diterjemahkan dengan "tiap-tiap yang berjiwa." Pada terjemahan itu, seorang manusia dilihat esensinya pada jiwanya, sedangkan pada yang kedua, jiwa dilihat sebagai sesuatu yang terpisah dan terdapat pada sesuatu, yang tak lain pada wadah atau badannya.

Ayat lain berbunyi: *"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia, dan Kami mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwanya, dan Kami adalah lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."* Terjemahan lain dari kata *mâ tuwaswis;u bihî nafsuhû"* adalah "apa yang dibisikkan oleh *hati*nya. "Baik kata "jiwa" atau "hati," keduanya menunjuk pada konsep tentang sesuatu yang terdapat dalam diri seseorang. Hal yang menjadi permasalahan adalah, apa yang dimaksud dengan jiwa itu dalam al-Qur'ân. Ini sudah tentu membutuhkan upaya pemikiran spekulatif-kritis-kreatif maupun kajian empiris untuk memahami apa yang dimaksud oleh wahyu tersebut.

Sebelum sampai ke pembicaraan teori, sangat menolong kiranya jika kita juga menengok ke Kitab Perjanjian Lama, seperti dijelaskan oleh filsuf Belanda Dr. C.A. van Peursen dalam bukunya *Tubuh, Jiwa, Roh* (1981). Menurut keterangannya, dalam Kitab-kitab Perjanjian Lama yang berbahasa Ibrani gejala "jiwa" banyak dibicarakan.

Kata ini, menurut van Peursen, bertautan dengan kata nafas. Setelah nafas hidup ditiupkan ke dalam badan manusia, maka timbullah jiwa (Kitab Kejadian 2:7). Istilah "jiwa" dalam bahasa Ibrani adalah *nafesy*, kata yang susunan huruf dan kedengarannya mirip dengan kata *nafs* dalam bahasa Arab. Maklum, keduanya berasal dari rumpun bahasa Semit. Pada umumnya orang dulu menyangka bahwa *nafesy* ini adalah sejenis daya yang bertempat di dalam tubuh, misalnya dalam darah atau semacam darah itu sendiri, sehingga bagi Bani Israil, sebagaimana terdapat juga dalam ajaran Islam, darah itu haram untuk diminum atau dimakan.

Tetapi dari ayat-ayat lain muncul pula pengertian bahwa jiwa ini jauh melebihi daya kehidupan organisme (seperti energi), karena jiwa adalah tempat tinggal bagi perasaan-perasaan, seperti halnya pengertian tentang *thymos* dalam pemikiran Yunani Kuno, sehingga dikenal umpamanya jiwa yang lapar atau jiwa yang haus. Jiwa adalah tempat tinggal berbagai perasaan, seperti benci, gembira, cinta, rindu, dan bisa merasakan kekosongan.

Dalam Kitab Perjanjian Lama ini, jiwa bukanlah bagian dari dan yang dimiliki oleh seorang manusia, karena manusia adalah jiwa itu sendiri, *nafesy*. Sungguh pun demikian, dalam Kitab ini, dikenal juga pengertian "daging" atau *basar* (ingat kata *basyar* dalam al-Qur'ân yang berarti manusia sebagai makhluk jasmaniah). Tetapi daging adalah jiwa juga. Bedanya, *"daging itu seperti rumput, menjadi kering dan bunga, menjadi layu"* (Yes. 40: 6,7). Daging dalam tubuh manusia menjadi hidup, karena telah ditiupkan oleh Allah, suatu jiwa kehidupan. Dalam agama Ibrani, dikenal juga pengertian roh, yang disebut *ruah*, yaitu suatu daya yang menggerakkan manusia, sebagai jiwa, tetapi telah mempribadi.

Pengertian-pengertian di atas mengingatkan kita pada tiga buah ayat dalam al-Qur'ân, yakni dalam al-Ḫijr/15:29; al-Sajdah/32:9; dan Shâd/38:72. Kesemuanya bercerita tentang roh yang ditiupkan ke dalam tubuh manusia. Suatu keterangan yang terlengkap diberikan oleh al-Qur'ân s. al-Sajdah/32:7-11 yang berbunyi:

الذي أحسن كل شيء خلقه و بدأ خلق الإنسان من طين. ثم
جعل نسله من سللة من ماء مهين. ثم سواه و نفخ فيه من
روحه و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما
تشكرون. و قالوا ءإذا ضللنا فى الأرض ءإنا لفي خلق جديد
بل هم بلقاء ربهم كافرون. قل يتوفاكم ملك الموت الذي
وكل بكم ثم إلى ربكم ترجعون (السجدة/٣٢:٧-١١)

Yang membuat segala sesuatu, yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia jadikan keturunannya dari saripati yang hina (air mani). Kemudian Dia menjadikan keturunan dan meniupkan ke dalam (tubuh)-nya roh (ciptaan)-Nya, dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur. Dan mereka berkata: "Apakah bila kami telah lenyap kami benar-benar akan berada dalam ciptaan yang baru?" Bahkan mereka ingkar akan menemui Tuhannya. Katakan: "Malaikat maut yang akan diserahi (mencabut nyawa)-mu akan mematikan kamu; kemudian kepada Tuhanmu lah kamu akan dikembalikan.

Dari ayat tersebut di atas diperoleh keterangan bahwa manusia yang hidup di dunia ini terdiri dari jasmani (yang pada mulanya berasal dari tanah dan dalam proses reproduksi berasal dari air mani) dan baru hidup menjadi manusia yang utuh setelah ditiupkan roh ke dalam tubuhnya itu. Ketika, nyawa manusia (roh) itu dicabut, maka orang itu akan mati. Tetapi kelak manusia secara utuh akan dihidupkan kembali. Dalam kalimat tersebut, terkesan bahwa setelah roh ditiupkan manusia lalu bisa mendengar, melihat dan merasakan sesuatu. Pertanyaan yang timbul adalah apakah roh itulah yang disebut jiwa dan sebaliknya? Agaknya, roh memang sama dengan jiwa. Bedanya, jiwa adalah roh yang telah mempribadi, setelah masuk ke dalam tubuh (yang akan menjadi) manusia.

Karena roh dan jiwa itulah yang menjadikan segumpal daging itu menjadi manusia, maka timbul pengertian: tidak ada roh, tidak ada manusia. Itulah sebabnya, maka—dalam al-Qur'ân—manusia yang seluruhnya itu disebut juga sebagai jiwa. Ini tampak umpamanya dari petikan al-Qur'ân s. al-An'âm/6:151: "*Dan janganlah kamu membunuh* jiwa." Tetapi jiwa sebagai suatu yang terpisah juga dapat ditarik pengertiannya, misalnya dalam potongan ayat 63, surat al-Nisâ': "*Dan berilah mereka pelajaran, dan katakanlah kepada mereka, perkataan yang membekas pada jiwa (*anfus*) mereka.*" Di sini dikatakan bahwa suatu pelajaran bisa memberikan bekas pada jiwa seseorang. Jadi jiwa, seperti halnya dalam Kitab Perjanjian Lama, adalah sesuatu yang memuat berbagai perasaan manusia.

Dalam Perjanjian Baru, menurut penafsiran van Peursen, dibi-

carakan juga perihal "daging" atau "tubuh" (*soma*) maupun "roh." Tetapi kalau disebut istilah daging, yang dimaksud adalah manusia itu sendiri secara keseluruhan, yang juga mengandung roh. Pembicaraan tentang daging oleh Paulus, salah seorang penganggit Perjanjian Baru, biasanya dihubungkan dengan dosa, walaupun pengertian ini mengacu juga pada Perjanjian Lama, yang melahirkan perkataan: *"hiduplah dalam roh, maka kamu tidak akan menuruti keinginan daging."* Dari penafsiran terhadap Perjanjian Baru, dapat ditarik kesimpulan bahwa "hidup menurut daging" dipertentangkan dengan "hidup menurut roh." Roh atau *pneuma* dipakai untuk menunjukkan dimensi yang hakiki dalam diri manusia, sehingga roh seolah-olah tidak merupakan sesuatu yang khusus dalam diri manusia, melainkan menunjuk pada manusia itu sendiri. Kata "jiwa" atau *psyche*, juga, sebagaimana halnya kata *nafesy*, dipakai untuk menunjuk-kan sosok manusia. Istilah roh baru memiliki arti yang khusus apabila yang disebut itu adalah Roh Allah (lihat, "*Rûh* dalam al-Qur'ân," dalam *Rûh*).

Filsuf agung Kristen abad pertengahan, Thomas Aquinas, memberi keterangan filosofis yang cukup menarik tentang hubungan dan kedudukan badan dan jiwa manusia yang dapat dikaitkan dengan tafsir al-Qur'ân s. al-Sajdah/32:7-11 di atas. Dikatakannya, bahwa jiwa manusia, sesudah meninggal (dan badannya musnah berkalang tanah atau di makan api), dapat saja hidup terus tanpa badan. Tetapi, katanya selanjutnya, jiwa itu pada hakikatnya mengarah kepada badan, seolah-olah ia merindukan kebersatuannya kembali dengan badan, yaitu pada hari kiamat yang merupakan hari kebangkitan kembali badan. Dalam al-Qur'ân memang dijelaskan juga bahwa kelak di hari akhirat, manusia, yang terdiri dari tubuh maupun jiwa, akan bangkit kembali dalam suatu kehidupan yang kekal.

Teori tentang Jiwa dan Badan

Dewasa ini, "jiwa" dan "badan" sudah menjadi kata-kata yang dipergunakan sehari-hari. Kata "badan" sering pula diganti

dengan "raga," seperti yang tampak dalam kalimat: "berkorban jiwa dan raga untuk membela tanah air dan bangsa." Dalam perkataan di atas, tersimpul adanya konsep kesatuan antara jiwa dan badan atau raga. Jika seseorang mati tertembak, maka badan dan raganya akan dikubur dan hancur berkalang tanah. Tetapi bersamaan dengan itu jiwanya juga "melayang" atau lenyap, karena orang tidak akan lagi melihatnya dengan mata. Di sini, orang merasa berkorban dua-duanya, jiwa dan raga. Tetapi di balik pengertian formal itu, sebenarnya tersembunyi suatu pengertian lain yang diyakini oleh orang yang bersedia berkorban itu, yaitu bahwa sungguh pun raga dan nyawanya lenyap, jiwa dipercayai tetap "hidup," terutama bagi yang beragama. Jiwa itu (berharap) akan kembali kepada Tuhan dan hidup di sisi-Nya. Pengertian seperti ini terdapat keterangannya misalnya dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:154: *"Dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah, (bahwa mereka itu) telah mati; bahkan (sebenarnya) mereka itu tetap hidup, tetapi kamu tidak menyadarinya."*

Sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Sajdah dan ayat-ayat lain, manusia di hari akhirat akan dibangkitkan kembali raganya dan bersatu dengan jiwanya, yang dalam rumusan yang agak berbeda dikatakan pula oleh Aquinas (di mana jiwalah yang mencari badan). Seperti dikatakan oleh Fazlur Rahman, dalam bukunya *Major Themes of the Qur'ân* (1980), al-Qur'ân tidak mengakui suatu konsep akhirat yang hanya dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga. Menurut pendapatnya, al-Qur'ân memang mencoba menerangkan kebahagian dan penderitaan di akhirat sebagai efek-efek dari perasaan kebahagian dan penderitaan yang bersifat fisik maupun spiritual. Pandangan banyak filsuf Muslim abad pertengahan (khususnya Ibn Sînâ), menurut Rahman, memang berbeda dari keterangan literal al-Qur'ân. Mereka menafsirkan surga dan neraka hanyalah sebagai simbol-simbol alegoris belaka.

Keterangan Rahman di atas berkaitan dengan penafsirannya sendiri mengenai konsep *nafs* dalam al-Qur'ân. Ia juga mengatakan adanya kesenjangan antara keterangan harfiah al-Qur'ân

mengenai *nafs*, dengan analisis para filsuf Muslim. Kata ini, dalam filsafat dan tasawuf Islam, telah berkembang menjadi konsep tentang jiwa dengan pengertian bahwa ia adalah suatu substansi yang terpisah dari jasmani. Jiwa, yang dikatakan juga sebagai "diri" atau "batin manusia," memang dinyatakan oleh al-Qur'ân sebagai realitas pada manusia, tetapi ia tidak terpisah secara ekslusif dari raga. Dengan perkataan lain, menurut anggapan Rahman, al-Qur'ân tidak mendukung doktrin dualisme yang radikal di antara jiwa dan raga, seperti yang terdapat dalam filsafat Yunani, agama Kristen dan Hindu. Menurut tafsirannya, *nafs*, yang sering diterjemahkan menjadi jiwa (*soul*), sebenarnya berarti pribadi, person atau aku. Adapun berbagai predikat yang beberapa kali disebut dalam al-Qur'ân, hanyalah dan seharusnya dipahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak dan kecenderungan-kecenderungan yang ada pada pribadi manusia. Ini seharusnya dipahami sebagai aspek mental, sebagai lawan dari aspek fisikal, tetapi tidak sebagai substansi yang terpisah.

Namun diakuinya bahwa kata *nafs* ini memang dikembangkan secara tersendiri sebagai sesuatu yang seolah-olah terpisah dari badan atau raga, oleh para filsuf dan sufi Muslim, terutama al-Ghazâlî. Interpretasi Rahman ini agaknya sejalan dengan konsep Aristoteles tentang kesatuan psikofisis manusia. Jiwa dan raga, bagi filsuf Yunani murid Plato ini, adalah satu, sebagaimana satunya suatu materi dan bentuk. Sesuatu benda disebut sebagai sesuatu karena bentuknya, dan ia pun berkembang bersama-sama dengan bentuknya yang khusus itu. Bagi Aristoteles, manusia adalah kesatuan utuh jiwa dan tubuh.

Munculnya konsep dan teori dualisme materi-roh atau jiwa-raga dan jiwa-badan, agaknya adalah karena adanya keterangan dalam al-Qur'ân mengenai roh yang ditiupkan ke dalam badan manusia yang—setelah mempribadi dalam proses pertumbuhannya—dikenal sebagai jiwa. Menurut keterangan Cyril Glasse, seorang Muslim Amerika, dalam *The Concise Encyclopaedia of Islam* (1989), *nafs*—bahasa Latinnya, *anima*, atau Yunaninya, *psyche*—adalah sebuah substansi individual, berkedudukan sebagai kutub reseptif dari wujud (*being*) yang terdapat pada

manusia. Kutub yang lain adalah *roh*—bahasa latinnya *spiritus*, atau Yunaninya, *pneuma*—yang merupakan kutub aktif dari wujud, sering juga disebut sebagai *al-'aql* atau *intellect* atau *nous*.

Dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:85 dikatakan: "*Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi ilmu melainkan hanya sedikit saja.*" Walaupun hanya sedikit, ayat itu mengisyaratkan bahwa roh adalah sesuatu yang bisa dipelajari. Tetapi, yang penting untuk dikatakan di sini adalah bahwa roh dan jiwa (roh yang telah mempribadi) itu setidak-tidaknya adalah suatu konsep yang bisa dipelajari sebagai substansi tersendiri, apalagi al-Qur'ân juga menunjukkan berbagai aspek dan sifatnya yang bahkan bisa dirubah dan dikembangkan. Namun, memang, mengatakan hal tersebut, al-Qur'ân mengisyaratkan agar manusia mengarahkan studinya ke hal-hal yang lebih kongkret dan bermanfaat bagi kehidupan manusia, misalnya mengenai perilaku manusia itu sendiri. Ini adalah dorongan untuk melakukan studi empiris yang terdapat dalam banyak ayat al-Qur'ân.

Tetapi pembicaraan secara lebih mendalam dan khusus mengenai jiwa itu, walaupun tetap dalam kaitannya dengan raga, agaknya tidak terelakkan dalam kegiatan berpikir. Plato dapat disebut orang pertama yang memulai studi tentang obyek yang lebih khusus ini. Ia mulai dengan membedakan antara jiwa dan raga itu sedemikian rupa sehingga orang memperoleh pengertian mengenai adanya konsep dualisme jiwa-raga ini. Dalam pembahasannya, ia menekankan lebih pentingnya jiwa dari raga itu dalam kehidupan manusia. Dengan kata lain, tubuh mempunyai nilai yang lebih rendah dari jiwa. Tetapi jiwa bisa rusak juga dan kerusakan itu berasal dari badan. Muridnya, Aristoteles, punya pendapat yang berbeda dengan gurunya. Ia melihat manusia dalam kesatuan badan-jiwa. Namun pandangannya itu mengandaikan juga adanya badan dan jiwa yang berbeda, walaupun dalam esensinya menolak pandangan yang dualistis, seperti juga menjadi pandangan Rahman.

Menjelang abad modern, dalam kurun pencerahan Eropa Barat, tokoh yang tampil dalam pembahasan dualisme jiwa-badan adalah Descartes (1595-1660) yang terkenal dengan perkataannya:

"Cogito Ergo Sum" (saya berpikir, karena itu saya ada). Berbeda dengan Plato, yang melihat hubungan jiwa dan badan sebagai pembagian fungsi antara badan sebagai kapal dan jiwa sebagai nakhodanya, yang mengemudikan dan memimpin, Descartes melihat kesalingterkaitannya, di mana jiwa pada hakikatnya mengarah ke badan. Kalau badan sakit, jiwa turut merasakannya. Tetapi jiwalah yang memberi kesadaran dan arti pada badan dan menunjukkan adanya "aku." Keduanya berbeda, namun saling berkaitan. Badan dilukiskannya sebagai mesin yang, walaupun ada substansinya, belum bisa dibilang manusia jika tidak ada jiwanya yang bisa mengatakan "aku." Dan perkataan "aku" ini lahir ketika substansi itu mulai berpikir.

Sebagai dampak lebih lanjut dari konsep dualisme di atas, lahir berbagai pendapat yang bertentangan dan membentuk kutub-kutub pendapat mengenai kedudukan dan hubungan jiwa-raga, dan selanjutnya melahirkan berbagai pendapat yang terletak di antara dua kutub itu. Kutub pendapat pertama dikemukakan oleh filsuf Jerman, Ludwig Feuerbach (1804-1872), yang pada pokoknya mengatakan bahwa manusia itu pada hakikatnya adalah badan, tubuh atau raga yang merupakan bagian dari materi yang lebih luas. Dalam pandangan materialisme ini, yang rohani itu tidak ada, termasuk jiwa. Kalaupun terdapat gejala-gejala yang disebut dan dianggap sebagai rohaniah, termasuk persepsi tentang Tuhan, maka hal itu adalah efek-efek saja dari materi, sebagaimana halnya banyak gejala timbul karena proses kimiawi. Jiwa, kalaupun dapat disebut demikian, hanyalah ekspresi dari tubuh.

Ini berlawanan dengan pandangan filsuf Irlandia, George Berkeley (1685-1753) yang justru mengingkari adanya materi sebagai yang hakiki. Tentu saja kehadiran materi itu sendiri tidak bisa diingkari. Tetapi materi itu ada karena dipersepsikan oleh jiwa yang berisikan akal (*being is being perceived*). Semua yang hadir hanyalah pengalaman jiwa. Berkeley sebenarnya tidak menyangkal adanya tubuh, tetapi tubuh itu sendiri pada hakikatnya adalah manifestasi dari kehadiran roh. Roh adalah pusat segala sesuatu dalam kehidupan, yang bertindak sebagai

subyek dan menempatkan yang lain sebagai obyek. Badan hanyalah cerminan dari yang rohani yang berpangkal pada "aku" yang hakikatnya adalah jiwa. "Aku" adalah sebuah substansi rohaniah.

Kedua pandangan ekstrem yang diwakili oleh Feuerbach di satu kutub dan Berkeley di lain kutub yang berlawanan itu mungkin saja cenderung untuk tidak diterima oleh masyarakat ramai, setidak-tidaknya tidak sepenuhnya dianggap benar. Namun pandangan itu tetap bermanfaat bagi pemahaman tentang jiwa maupun badan. Karena dengan mendasarkan diri dan bertolak dari salah satu aspek manusia, yaitu badan atau jiwa, maka pengetahuan mengenai tiap-tiap hal itu akan cenderung makin mendalam.

Sementara itu, tafsiran modern mengenai manusia dalam al-Qur'ân telah melahirkan pandangan yang melihat manusia sebagai makhluk dualistis, terdiri dari jiwa dan badan. Seorang ahli komunikasi dan juga teolog modern Indonesia yang terkemuka, Jalaluddin Rakhmat, dalam suatu ceramahnya di Klub Kajian Agama Paramadina, pernah mengupas perihal konsep antropologis dalam al-Qur'ân. Dia mengatakan bahwa, dalam al-Qur'ân, manusia disebut sebagai makhluk biologis, yang disebut *al-basyar* (Q., s. Yûsuf/12:31; al-Kahfi/18:110; Fushilat/ 41:6, dan lain-lain), tetapi sekaligus juga makhluk rohaniah berikut karakteristik-karakteristik psikologisnya dengan sebutan *al-Insân* yang ditampilkan sebanyak 65 kali dalam al-Qur'ân. Hal yang belum banyak dibahas pada tingkat tafsir dan analisis filosofis atau ilmiah dan pada umumnya di lingkungan kaum Muslim adalah keterkaitan antara keduanya.

Sungguh pun demikian, pada 1955, dr. Paryana Suryadipura, seorang dokter cendekiawan dari Semarang, yang waktu itu masih menjabat Direktur RSUP Semarang, dan telah mengarang beberapa buku dan artikel ilmiah di berbagai majalah, pernah menulis karangan bersambung lima nomor di majalah *Media*, Yogya, tentang "Kesehatan Lahir dan Batin," dari sudut ilmu psikosomatika. Dalam karangan itu ia lebih banyak melihat pengaruh situasi batin atau kondisi kejiwaan seseorang terhadap

kesehatan badan dan timbulnya berbagai penyakit tradisional berikut cara penyembuhannya yang juga dengan pendekatan kejiwaan. Tetapi di situ ia banyak menganalisis saling pengaruh antara proses-proses badani dan proses-proses kejiwaan dalam kerangka konsep dualisme jiwa-raga dan dengan pendekatan psikoanalisis.

Ketika membahas unsur-unsur dan struktur kejiwaan manusia, ia mengelompokkan berbagai dorongan dan emosi ke dalam 4 cabang nafsu, yaitu nafsu *lawwâmah* (*egosentros*), nafsu *ammârah* (*polemos*), nafsu *supiah* (*eros*), dan nafsu *muthma'innah* (*religious*). Pengetahuan ini, pada waktu itu, merupakan sesuatu yang baru, karena biasanya penyakit-penyakit jasmaniah selalu hanya dilihat dari sudut jasmaniah saja. Tetapi satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa tinjauan yang sebaliknya, yaitu pengaruh kondisi badan terhadap gangguan-gangguan kejiwaan, kurang mendapat perhatian, baik dalam kalangan tersebut maupun dalam pemikiran pada umumnya. Halnya akan lain apabila konsep dualisme jiwa-raga ini cukup berkembang dalam pemikiran filsafat, baik yang bertolak dari materialisme ekstrem maupun spiritualisme ekstrem.

Konsep nafsu, yang berasal dari kata *nafs*, dalam karangan dr. Paryana tersebut di atas, agaknya sebagian diambil dari pemikiran al-Ghazâlî. Dalam *Ensiklopedi Indonesia*, ditampilkan pula konsep tujuh macam nafsu-nafsu. Kelompok pertama adalah nafsu-nafsu *ammârah* (mengandung dorongan-dorongan rendah yang bersifat jasmaniah seperti loba, tamak dan cenderung menyakiti orang lain). Kelompok kedua adalah nafsu *lawwâmah* (sudah menerima nilai-nilai kebaikan, tetapi masih cenderung kepada dosa, walaupun akhirnya menyesalinya) yang mengandung ciri-ciri negatif. Kelompok ketiga adalah nafsu-nafsu yang berciri baik dan luhur, yaitu: *mardlîyah, Kamîlah, mulhamah, muthma'innah,* dan *radlîyah*, yang cenderung kepada sifat-sifat keutamaan, kesempurnaan, kerelaan, penyerahan kepada Tuhan dan mencapai ketenangan jiwa. Ciri-ciri kejiwaan seperti itulah yang menjadi perhatian kaum sufi. Penemuan-penemuan dalam pengalaman sufi ini sebenarnya bahan yang dapat dikembangkan dalam psikoanalisis dan psikosomatika.

Bagan Struktur Kepribadian

Freud	'Alî	Al-Ghazâlî	Paryana
Superego	Muthma'innah (Ketuhanan)	Mardlîyah Radlîyah Muthma'innah Kamîlah Mulhammah	Muthma'innah (Religios)
Ego	Lawwâmah (Kemanusiaan)	Lawwâmah	Lawwâmah (Polemos)
Id	Ammârah (Kebinatangan)	Ammârah	Supiah (Eros) Ammârah (Egosentros)

Kepribadian dan Masyarakat

Dalam al-Qur'ân sendiri, ada tiga macam nafsu yang jelas disebutkan jenisnya dan kemudian dikembangkan di kalangan sufi. Pertama *al-nafs al-ammârah*, (Q., s. Yûsuf/12:53); kedua *al-nafs al-lawwâmah* (Q., s. al-Qiyâmah/75:2); dan ketiga, *al-nafs al-muthma'innah* (Q.,s. al-Fajr/89:27). Dalam tafsir Muhammad 'Alî, ketiga nafsu itu menunjukkan tingkat-tingkat perkembangan jiwa manusia. Pada tahap pertama, manusia berada pada tingkat kebinatangan, ketika manusia cenderung untuk hanyut dalam naluri rendahnya. Pada tahap kedua, manusia sudah mulai menyadari kesalahan dan dosanya, ketika telah berkenalan dengan petunjuk *Ilâhî*. Di sini telah terjadi apa yang disebutnya "kebangkitan rohani" dalam diri manusia. Pada waktu itu seseorang telah memasuki jiwa kemanusiaan. Tingkat tertinggi adalah ketika jiwa ketuhanan telah merasuk ke dalam kepribadian seseorang yang telah mengalami kematangan jiwa.

Penafsiran Muhammad 'Alî, yang diuraikan ketika ia membahas dan mengantarkan tafsirnya atas surat al-Qiyâmah di atas, mengundang kita untuk mengingat kembali teori psiko-analisis Freud. Dalam buku Philip G. Zimbardo, *Essentials of Psychology and Life* (1980), dijelaskan kembali secara sederhana pokok-pokok teori Freud mengenai struktur kepribadian. Menurut Freud, perbedaan kepribadian seseorang dibentuk oleh cara bagaimana ia mengendalikan dorongan-dorongan dasariahnya (*eros* dan *thanatos*). Dalam diri seseorang, terjadi pergumulan terus-menerus antara dua bagian personalitas, yaitu Id dan Superego, yang dikendalikan oleh aspek ketiga, yaitu "kedirian" atau Ego. Aspek Ego inilah yang memberi ciri kemanusiaan seseorang.

Id, dalam pengertian Freud, adalah naluri primitif, bagian bawah sadar dari sebuah kepribadian. Ia merupakan gudang yang berisikan dorongan-dorongan yang paling dasar dalam kepribadian seseorang. Id bekerja secara tidak rasional, bersifat impulsif dan mendorong ekspresi dan gravitasi, tanpa memperdulikan apa akibatnya, tanpa pertimbangan apakah keinginan seseorang itu cukup realistis atau secara moral dapat dipertanggungjawabkan. Id barangkali dapat dibandingkan dengan nafsu kebinatangan (*al-nafs ammârah*) dalam kategori al-Ghazâlî atau tafsir Muhammad 'Alî atau dalam kategori dr. Paryana, ditambah dengan nafsu *supiah* (*eros*).

Superego adalah tempat penyimpanan nilai-nilai luhur yang dimiliki seseorang, termasuk moral atau sikap-sikap yang ditanamkan melalui proses sosialisasi dalam masyarakat. Aspek ini berperan sebagai hati nurani atau kesadaran yang tumbuh ketika seseorang mengalami proses internalisasi dari larangan dan suruhan orang tua atau orang yang lebih dewasa. Superego adalah juga merupakan Ego-ideal yang berkembang dari pandangan-pandangan orang lain dan membentuk gambaran mengenai manusia idaman yang ia harus berjuang untuk menjadi. Jadi, sebenarnya, Superego adalah wakil masyarakat atau yang mewakili aspirasi masyarakat dalam diri seseorang. Aspek ini tentu saja bertentangan dengan dorongan Id yang menginginkan apa saja yang dirasakan sebagai "baik" dan menyenangkan diri

sendiri, sementara Superego bersikeras agar ia mengerjakan apa yang "benar."

Aspek Superego ini dapat dibandingkan dengan jiwa *Ilâhîyah* (*al-nafs al-muthma'innah*) dalam tafsir Muhammad 'Alî atau dapat ditemukan juga dalam identifikasi al-Ghazâlî sebagai *al-nafs al-kamîlah* yang mengarah kepada kesempurnaan, *al-nafs al-mardlîyah*, yang cenderung untuk menjalankan petunjuk yang baik guna meraih *ridlâ'* Gusti, *al-nafs al-mulhamah*, yang memilih keutamaan dalam bertindak dan menjauhi perasaan-perasaan dengki, rakus, iri dan semacamnya, *al-nafs al-muthma'innah*, yang cenderung kepada harmoni, dan *al-nafs al-radlîyah*, yang cenderung kepada sikap-sikap yang ikhlas, tanpa pamrih. Sebenarnya, dalam al-Qur'ân, dapat diperinci nilai-nilai yang dapat menumbuhkan Superego ini. Nilai-nilai itu bisa dianalisis dan dikelompokkan ke dalam kategori yang bisa berbeda dari konsep al-Ghazâlî.

Selanjutnya Ego, dalam konsep Freud, adalah bagian yang berperan sebagai arbitrator atau pengendali konflik antara Id dan Superego. Ego mewakili persepsi manusia terhadap kenyataan fisik dan sosial. Ia mengarahkan sesuatu ke sesuatu yang lain beserta pertimbangan tentang apa yang mungkin bisa dilakukan di dunia ini, seperti yang dipersepsikan seseorang. Pekerjaan Ego ini adalah memilih suatu jenis tindakan dan sekaligus mengendalikan dorongan-dorongan Id tanpa mengakibatkan sesuatu yang tidak diinginkan. Apabila terjadi konflik antara Id dan Superego, maka Ego akan mencoba mencari kompromi. Konsep Ego ini dapat dibandingkan dengan *al-nafs al-lawwâmah*, yang berkecenderungan untuk kritis dan mengoreksi diri, dengan menghadapkan dosa dengan petunjuk (*hudâ*). Ego dapat disebut sebagai pusat manajemen untuk mengendalikan konflik dan krisis. Dan Ego ini terbentuk ketika telah mulai tumbuh jiwa *lawwâmah*, atau jiwa kemanusiaan, menurut tafsiran Muhammad 'Alî, ketika orang mulai mendasarkan sikap dan tindakannya kepada nilai-nilai atau pertimbangan rasional. Shalat, yang berintikan doa yang tercakup dalam al-Fâtihah, terutama bagian permohonan, "*Tunjukkan aku ke jalan yang lurus,*" merupakan cara untuk meningkatkan perkembangan jiwa, dari tahap *ammârah* ke tahap

lawwâmah menuju ke *muthma'innah.*

Dalam al-Qur'ân s. al-Syams/91:7-10, dikatakan bahwa jiwa adalah suatu yang mampu membedakan yang buruk dan yang baik:

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

(الرعد/١٣:١١)

Dan demi jiwa dan penyempurnaannya. Maka Ia wahyukan kepadanya, jalan keburukan dan jalan kebaikan. Sungguh beruntung mereka yang mengembangkan jiwanya. Dan sungguh merugi mereka yang memandulkannya.

Tergantung pada keputusan dan pilihan orang-perorang untuk menempuh jalan keburukan atau kebaikan, untuk menumbuhkan atau mematikan jiwanya. Hal ini sebenarnya tidak tergantung semata-mata pada pertumbuhan "alamiah" seseorang, melainkan ditentukan pula oleh pertumbuhan nilai-nilai dalam masyarakat dan kemampuan kontrol sosial terhadap individu. Sejalan pula dengan petunjuk Tuhan dalam al-Qur'ân, s. al-Nisâ'/4:63, maka nilai-nilai luhur itu perlu disebarluaskan dalam masyarakat, sebab nilai yang diterima oleh masyarakat akan memberi pengaruh kepada pribadi orang-seorang melalui proses sosialisasi dan internalisasi. Proses ini akan memberikan iklim yang kondusif bagi pertumbuhan jiwa *lawwâmah.* Tetapi selanjutnya, perkembangan kepribadian anggota masyarakat itu pada gilirannya akan berpengaruh pula terhadap dan dalam proses pembentukkan nilai-nilai budaya masyarakat.

Strategi Kebudayaan Bertolak dari *Nafs*

Analisis di atas, yang bertolak dari teori Freud mengenai pengaruh masyarakat terhadap perkembangan jiwa orang-seorang dan sebagai bagian dari masyarakat itu sendiri, mengingatkan kita kepada sebuah ayat yang juga mengandung istilah

anfus, tercantum dalam al-Qur'an s. al-Ra'd/13:11. Ayat ini mulai terkenal di Indonesia karena dikutip berkali-kali oleh Bung Karno yang agaknya diilhami oleh tulisan Dr. Sukiman Wirjosandjoyo pada tahun 50-an dalam harian *Abadi* dan majalah *Himmah*:

> Sesungguhnya Allah tidak akan merubah kondisi suatu bangsa, kecuali mereka mampu merubah (faktor-faktor) yang terdapat dalam diri/kepribadian (*anfus*) bangsa itu sendiri.

Membaca ayat tersebut di atas, timbul pertanyaan: faktor-faktor kepribadian bangsa (Indonesia) apa yang perlu diperhatikan, diubah dan dikembangkan, guna menuju kemajuan? Dapatkah kita mengambil konsep al-Ghazâlî umpamanya?

Konsep al-Ghazâli tentang *nafs* atau *nufûs* yang tujuh itu hanyalah satu di antara konsep-konsep kepribadian dan kebudayaan. Konsep itu ternyata bisa dimanfaatkan dan dikembangkan oleh dr. Paryana dalam analisis psikosomatika di bidang kedokteran. Tetapi di lain pihak, dalam kerangka pemikiran strategi kebudayaan, K.H. Amir Ma'sum, seorang tokoh Muhammadiyah dari Klaten, pernah menulis dalam majalah *Panji Masyarakat* di tahun 60-an, yang mempertanyakan: benarkah kitab *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî, yang memuat teori kepribadian itu berdasarkan pandangan tasawuf-nya, adalah pangkal kemunduran kebudayaan dunia Islam, karena diinterpretasikan para ulama sesudahnya secara kurang tepat? Lepas dari jawaban yang tentu bersifat pro dan kontra, tulisan K.H. Amir Ma'sum itu memancing kita untuk berpikir lebih lanjut untuk merumuskan strategi kebudayaan baru, dalam situasi yang baru sekarang ini.

Karya Sigmund Freud, dalam berbagai bukunya seperti *A General Introduction to Psychoanalysis* (1943), *Civilization and Its Discontents* (1949) atau *Beyond the Pleasure Principle* (1950), berikut buku yang dikembangkan berdasarkan teori psikoanalisis Freud, terutama *Eros and Civilization* karya Marcuse (1950), merupakan bahan-bahan yang dapat dijadikan referensi pemahaman masalah *nafs* dalam al-Qur'ân, dalam kaitannya dengan

strategi kebudayaan.

Dalam teori Freud, prinsip kesenangan, yang merupakan perwujudan dari dorongan Id, sebenarnya berakar pada dan merupakan ekspresi dari kekuatan pendorong dalam jiwa manusia yang disebut *libido*. Dorongan yang pada dasarnya bersifat seksual ini berkembang sejak masa kanak-kanak dan berakumulasi menjadi naluri-naluri primitif dalam tubuh manusia. Konsep seksual ini oleh Freud dikembangkan lebih luas lagi menjadi konsep-konsep naluri kehidupan, di mana peranan dorongan seks, sangat penting. Konsep yang lebih luas ini disebut *eros*, yang pada pokoknya berkecenderungan memburu kesenangan dan menjauhi kesakitan. Naluri ini memberi daya hidup yang lebih luas, karena pemenuhan terhadap *eros* ini terjadi atau dilakukan secara tidak langsung dan kerap kali di bawah kesadaran, dalam bentuk penyembunyian dalam keinginan, angan-angan atau fantasi, impian-impian (di waktu tidur) dan berbagai tindakan yang tampaknya tidak mengandung arti. Dalam bentuk yang tersembunyi ini, *eros* bisa mendorong timbulnya karya-karya seni dan bahkan juga kegiatan produktif di bidang ekonomi.

Naluri di atas agaknya kurang pas jika dimasukkan ke dalam kategori *al-nafs al-lawwâmah*. Karena itu, dr. Paryana menurunkan istilah lain yaitu nafsu *supiah* dan yang dimaksudkannya memang *eros*. Tetapi al-Qur'ân menyebutnya dengan istilah *syahwat*, yang dalam bahasa Indonesia berkonotasi seksual, tetapi sebenarnya lebih luas dari itu, seperti tampak dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:14 berikut ini:

زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير
المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام
والحرث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب
(آل عمران/٣:١٤)

Telah dihiaskan kepada manusia untuk menyukai *syahwat (eros)*, yaitu berupa wanita-wanita, anak-anak, harta benda, emas dan perak yang melimpah, kuda (kendaraan) yang indah, ternak dan sawah ladang. Itu semua adalah kesenangan hidup (*pleasure*) di dunia ini. Dan di sisi Allah tempat kembali (tujuan hidup) yang sebaik-baiknya.

Eros agaknya lebih tepat disejajarkan dengan pengertian *syahwat*, yang dalam al-Qur'ân ternyata merangkum pengertian yang lebih luas dari sekadar nafsu seksual, sebab meliputi aspek-aspek kesenangan hidup lainnya.

Nafsu *eros* ini memang merupakan naluri manusiawi dan tidak dilarang oleh al-Qur'ân. Namun pemenuhannya perlu diorientasikan kepada tujuan hidup tertentu, sesuai dengan petunjuk Tuhan. Dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:32 dikatakan pula: *"Siapakah yang mengharamkan perhiasan (barang-barang kesenangan) dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulalah yang mengharamkan) rezeki yang baik?"* Yang dilarang oleh al-Qur'ân adalah: pemborosan, keserakahan, perusakan dan sikap-sikap a sosial.

Pandangan Freud bahwa *eros* itu perlu dikendalikan dalam proses pertimbangan dan seleksi, kalau perlu melalui represi oleh Ego terhadap Id, kiranya sejalan dengan pandangan al-Qur'ân. Dalam surat al-Kahfi/18:7, dikatakan: *"Aku menjadikan apa yang ada di bumi sebagai perhiasan untuk manusia, guna menguji siapa di antara mereka yang paling baik pekerjaannya."* Apa yang disebut sebagai mekanisme pertahanan (*defence mechanism*), dengan modus represi sebagai unsur pokoknya dalam teori Freud, memang menjurus kepada hal-hal yang negatif, karena hasilnya bersifat semu dan mengandung kepura-puraan. Tetapi pengendalian lewat konfrontasi dengan Superego yang mengarah kepada keluhuran sejalan dengan tuntunan al-Qur'ân.

Kritik Marcuse terhadap Freud adalah, bahwa Freud terlalu menekankan prinsip realitas yang represif terhadap prinsip kesenangan. Diakuinya represi ini telah melahirkan nilai rasional teknologis yang menimbulkan dominasi manusia atas alam dan pembatasan sistem sosial modern terhadap nilai-nilai estetika, kritik Marcuse bergeser kepada masyarakat industrial-modern itu sendiri yang bersifat tunggal dimensi (dalam bukunya, *One*

Dimentional Man, 1964). Dari sini ia mengarahkan pemikirannya kepada penghidupan kembali naluri *eros*, khususnya dalam dimensi estetikanya, untuk menciptakan masyarakat yang lebih manusiawi. Kritik Marcuse di atas, tampaknya sejalan dengan semangat al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:14 dan al-Qur'ân s. al-A'râf/7:32 di atas.

Dalam pengembangan strategi kebudayaan yang bertolak dari psikoanalisis, kosep Id, Superego dan Ego dapat dijadikan kerangka, baik untuk memahami struktur nilai dalam al-Qur'ân maupun dalam mengembangkan strategi penyadaran masyarakat tentang naluri-naluri dasar manusia yang perlu dikendalikan, yang memberi bimbingan ke pembentukan masyarakat yang lebih manusiawi, maupun tentang prinsip-prinsip pengendalian yang dilakukan oleh Ego. Ini semua sebenarnya dapat dilakukan dengan pendalaman makna *taqwâ*, sebagai konsep kepribadian yang dimuliakan ([Q., s. al-Ḫujurât/49:13] lihat, "Implikasi Kemanusiaan *Taqwâ*," dalam *Taqwâ*).

Dari *Nafs* ke *Syaythân*

Kajian al-Ghazâlî yang mengembangkan konsep *nafs* atau dunia kejiwaan, di zaman modern ini antara lain telah memberikan ilham terhadap minat untuk melakukan analisis kepribadian manusia dalam kaitannya dengan lingkungannya. Pengkajian ini telah menghasilkan pemikiran tentang analisis psikosomatika, khususnya pengaruh kondisi kejiwaan terhadap kesehatan jasmaniah. Analisis dengan titik-tolak sebaliknya, yaitu tentang pengaruh dunia fisis terhadap kesehatan jiwa agaknya belum banyak dikembangkan.

Dalam zaman modern ini, konsep al-Ghazâli tentang klasifikasi dan tahap-tahap perkembangan jiwa, terutama dalam kaitannya dengan strategi kebudayaan, memerlukan perhatian, dengan cara melakukan penafsiran kembali terhadap konsep *nafs* dalam al-Qur'ân. Dengan penafsiran baru tentang nilai-nilai yang tampil dalam al-Qur'ân, dimungkinkanlah untuk pengembangan konsep baru yang mengacu kepada strategi kebudayaan.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *syaythân*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat spiritual keberagamaan Islam. Keterangan tentang "setan" ini memang menarik. Muhammad Asad mengatakan bahwa setan adalah "sesuatu" yang secara normal tidak bisa ditangkap manusia, tetapi betapapun begitu, ia merupakan realitas obyektif, baik dalam pengertian abstrak maupun konkret. Dalam kenyataannya, manusia memang merasakan perjumpaannya dengan "kekuatan besar," yang menggoda, menyesatkan, menjerumuskan, yang secara sadar atau tak sadar dipersepsi sebagai setan atau iblis. Dalam entri berikut akan diuraikan konsep setan dalam tradisi-tradisi zoroaster, Perjanjian Lama dibandingkan dengan konsepsi *syaythân* yang ada dalam al-Qur'ân.

شيطان

SYAYTHÂN

SETAN atau *satan* , adalah istilah yang dikenal luas, tidak saja di kalangan Muslim, tetapi juga dalam agama-agama Yahudi dan Kristen. Dalam al-Qur'ân, ada istilah *syaythân* dan *iblîs*. Keduanya dipakai secara silih berganti, padahal menggambarkan pengertian yang sama, yaitu makhluk atau kekuatan jahat dalam berbagai bentuknya. Sebagaimana akan diuraikan nanti, pengertian seperti itu, dengan nama yang berbeda, dikenal dalam agama-agama lain, bahkan juga dalam mitologi berbagai bangsa kuna maupun masyarakat modern. Dalam bahasa Inggris, ada pula istilah *demon* dan *devil*, yang artinya kira-kira adalah sama dengan iblis.

Agama dan Mitologi Setan

Dikenal umumnya sebagai istilah dari agama Islam, paling tidak menurut *The Pinguin Dictionary of Religions* (John R. Hinnels, 1984), *satan* sudah menjadi istilah resmi dalam bahasa

Inggris yang terjemahannya dalam bahasa Indonesia adalah setan. Tetapi apakah setan itu? Dalam tradisi Kristen, setan adalah "kekuatan kejahatan yang sangat dahsyat." Sedangkan dalam kepercayaan tradisi Israeli, setan, yang disebut dengan istilah *Beelzebub*, berarti lawan atau musuh (*adversary*). Kalimat "*He is a formidable adversary*" misalnya, berarti ia adalah musuh besar. Dalam kisah penciptaan Perjanjian Lama, setan atau iblis itu mengambil bentuk ular, yang menggambarkan sesuatu yang pandai mengelak, licik, bagaikan binatang melata yang berbisa dan sangat ditakuti.

Setan atau iblis adalah personifikasi kekuatan-kekuatan jahat. Biasanya iblis, dalam persepsi masyarakat kuna, adalah dewa-dewa asing. Masyarakat Persia kuna umpamanya, menolak dewa-dewa Indo-Iranian, seperti Indra, dari India, karena sifat dewa-dewa itu yang membawa kekerasan dan tidak bermoral. Zoroaster, pendiri agama Persia kuna, menolak konsekuensi kepercayaan kepada dewa-dewa asing yang mewujudkan diri dalam invasi dari luar atau agresi kawasan bersenjata asing yang mengacau masyarakat tani yang tenang.

Menurut Van A. Harvey dalam *A Handbook of Theological Terms* (1964), istilah setan memang beberapa kali disebut dalam Perjanjian Lama. Tetapi menurut beberapa sarjana, istilah itu baru dikenal pada masa Pasca-Pengasingan dalam sejarah Ibrani, yaitu ketika imperium Babilonia mengusir orang-orang Yahudi dari kerajaan Yudea pada abad ke-6 SM. Itulah sebabnya para sarjana berpendapat bahwa konsep tentang setan itu sebenarnya hasil pengaruh agama Zarathusthra—kemudian disebut Zardusht atau Zoroaster, sebutan orang-orang Yunani pada pendiri agama dari Persia kuna itu—terhadap agama-agama Yahudi, Kristen dan bahkan juga Islam.

Pendapat itu belum tentu benar, karena apabila diteliti, pengertian setan pada agama-agama Semit sangat berbeda dengan kekuatan jahat dalam persepsi Zoroasterianisme. Lagi pula dalam mitologi bangsa-bangsa kuna lain dapat juga dijumpai konsep yang kurang lebih sama, di sekitar setan dan iblis yang tentunya belum pasti merupakan pengaruh agama Persia kuna itu; seperti

belum pastinya agama-agama Semit beroleh pengaruh dari mitologi bangsa-bangsa kuna yang lain itu. Namun semua itu menunjukkan bahwa persepsi tentang setan sebagai kekuatan jahat merupakan gejala yang universal.

Dalam bukunya, *Mythology* (1993), Fernand Comte mendeskripsikan setan atau iblis (*demons*) sebagai makhluk gaib yang jahat. Selain pembuat kecelakaan, setan dan iblis adalah roh yang memiliki karakteristik yang khas, misalnya cerdik, lihai, culas, penipu, di samping jahat. Lebih dari itu setan sangat hebat, dahsyat atau keterlaluan sifat-sifat buruknya. Mereka memaksa manusia melakukan kejahatan dan membuat celaka manusia itu sendiri, baik yang tidak melakukan maupun yang melakukannya.

Dalam mitologi Yunani yang hidup dalam masyarakat Athena, Dewa Anggur, Dionysus, menganggap iblis sebagai malaikat-malaikat yang memberontak melawan Tuhan dan mengalami kejatuhan. Pemimpinnya adalah Setan. Sebelum kejatuhannya, ia dikenal sebagai Lucifer, yang artinya, "Pembawa Cahaya." Ia sangat berkuasa, pintar, cantik (tetapi kecantikan setani), sombong, perayu, lihai, cerdik, curang, khianat, suka melawan atau menentang dan tentu sangat berbahaya. Ia adalah "pangeran dunia," hanya saja, berbeda dengan dewa, iblis itu letaknya di bawah, sedang dewa-dewa di atas. Dalam bahasa Yunani, iblis disebut dengan istilah *diabolos*. Dalam bahasa Inggris, "*diabolic pact*," artinya persekutuan dengan iblis.

Iblis itu tidak kelihatan, sesuatu yang gaib. Jumlahnya tidak terhitung. Konon, setiap orang memiliki seribu iblis di sebelah kanannya dan sepuluh ribu di sebelah kirinya. Mereka memilih tinggal di tempat-tempat terpencil. Artinya, di tempat-tempat terpencil itu banyak iblisnya, sehingga jika manusia berada di tempat yang terpencil atau tersembunyi (tidak diketahui orang), maka kemungkinan ia bisa terdorong untuk bertindak jahat. Misalnya jika ada seorang lelaki dan perempuan berada di satu tempat yang tersembunyi, maka setan akan mendorong mereka berbuat dosa.

Setan juga dipercayai suka hidup di tempat yang kotor. Demikian pula di padang pasir dan di tempat reruntuhan.

Mungkin karena di tempat-tempat seperti itu bisa timbul rasa keputusasaan yang mendorong orang untuk berbuat nekad, atau mengorbankan temannya jika mereka tidak sendirian. Setan adalah makhluk yang sangat ditakuti, terutama di waktu malam. Anak-anak sering ditakut-takuti akan berjumpa dengan setan jika bermain di tempat yang gelap atau di waktu malam. Setan bisa menyerang binatang maupun manusia, menjadi penyebab berbagai penyakit dan menimbulkan gangguan jiwa.

Mereka membakar gairah, menimbulkan kegusaran dan kemarahan, dan seringkali membangkitkan rasa cemburu pada orang. Seorang yang timbul gairahnya kepada seorang perempuan atau lelaki yang bukan muhrimnya sering disebut sebagai tergoda setan. Orang yang tidak bisa mengendalikan emosinya karena sangat marah disebut, dalam arti kiasan, sebagai telah kerasukan setan. Orang yang cemburu mungkin juga karena telah dipengaruhi oleh iblis.

Dalam sejarah, kata Comte, telah banyak kejadian yang menyangkut tindak pemilikan. Ketika iblis telah merasuki tubuh manusia, maka ia akan mengosongkan kesadaran dan kehendak manusia, sehingga manusia hanya instrumen yang dikuasainya. Manusia mempunyai cara-cara tertentu untuk mengusir iblis atau roh jahat yang berada dalam tubuh manusia.

Masyarakat-masyarakat kuna lainnya juga mengenal setan. Dalam kepercayaan bangsa Babilonia, iblis adalah anak-anak Langit dan Bumi. Baik manusia maupun dewa-dewa sendiri tidak mampu melihat iblis, karena iblis senantiasa diliputi cahaya yang membuat mereka tidak bisa dilihat. Iblis bersinar seperti bintang-bintang. Itulah antara lain kiranya yang menjelaskan gejala dualistis dewa Surya di India, karena matahari disebut juga ular (*serpent*) dan ular adalah setan.

Iblis merasuki segala sesuatu secara rahasia, sembunyi-sembunyi, tidak terus terang atau pelan-pelan, untuk mengelabui obyeknya. Karena itu, maka orang yang berbuat jahat memakai cara-cara yang dilakukan oleh setan atau iblis. Orang yang menyembunyikan perbuatannya dan tidak terus terang, bisa menimbulkan kecurigaan. Dalam mitologi Babilonia, iblis juga digambarkan sebagai ular. Kegemaran iblis adalah merampas istri

orang, memisahkan anak-anak dari ayah-ayah mereka. Setan memakan darah dan menyimpan racun yang berbahaya.

Menurut Mircea Eliade, dalam mitologi dan legenda Rumania terdapat kepercayaan dan peribahasa-peribahasa yang menggambarkan bahwa Tuhan dan Setan itu "bersaudara" juga, sebagaimana adanya ikatan "bersaudara" antara *deva* dan *asura* dalam kepercayaan India. Ini mengingatkan orang pada hubungan antara Ohrmazd dan Ahriman. Keduanya adalah sama-sama ciptaan Ahura Mazda, Tuhan Yang Paling Besar, Paling Bijaksana, seluruhnya Baik, satu-satunya Pencipta dan Zat yang paling pantas Disembah.

Tetapi Ahura Mazda berkoalisi dengan Ohrmazd melawan Ahriman atau Angra Mainyu. Itulah kekuatan oposisi, musuh Ohrmazd dan tentu saja Ahura Mazda. Ohrmazd bertanggung jawab terhadap semua yang baik: cahaya, hidup, kesehatan dan kegembiraan. Kebaikan itu cirinya adalah tatanan, stabilitas, harmoni. Kekuatan yang destruktif tidak berada di tangan Ohrmazd, melainkan dalam komando Ahriman. Ohrmazd memang tidak Maha Kuasa. Dunia ini adalah arena pertempuran antara dua kekuatan buruk dan baik itu. Hanya jika kebaikan mengalahkan keburukan, maka Ohrmazd menjadi Maha Kuasa.

Kepercayaan yang disebut Zoroasterianisme itu adalah sebuah agama yang didakwahkan oleh seorang Persia, Zoroaster. Tradisi Persia mutakhir mengatakan bahwa Zoroaster hidup di sekitar tahun 6000 SM, sekalipun dugaan ini ditolak oleh kebanyakan sarjana Barat. Mereka memperkirakan masa yang lebih kemudian, hanya sekitar 6 abad saja Sebelum Masehi, atau paling jauh antara 1700-1400 SM. Jika tahun itu benar, maka menurut para sarjana Barat, Zoroaster adalah nabi pertama dalam sejarah agama-agama. Tetapi pandangan yang dominan menyebutkan bahwa Zoroaster lahir di Azerbeijan sekitar tahun 660 SM dan wafat di Bactra sekitar 583 SM, dalam usia 77 tahun. Konon, ia dibunuh ketika sedang bersembahyang di altar.

Zoroaster, yang mulai berdakwah pada usia 30 tahun itu, percaya bahwa ia telah melihat Tuhan, yang disebutnya Ahura Mazda itu tadi. Sebenarnya, agama yang disampaikan oleh Zoroaster itu pada mulanya bersifat politeis. Tetapi, dengan visi

yang dilihat oleh Zoroaster, ia membersihkan kepercayaan masyarakat dari dewa-dewa dan unsur-unsur alam yang dipuja. Dengan begitu ia bisa menyederhanakan pikiran manusia dan mengajak mereka memusatkan diri pada upaya memerangi kejahatan yang jelas.

Zoroaster juga merasa telah mendapatkan misi untuk menyampaikan berita itu kepada umatnya. Dengan begitu ia memerankan dirinya sebagai nabi yang menyampaikan warta kepada manusia. Sehingga oleh para sarjana Barat, disebut sebagai nabi pertama yang menyebarkan kepercayaan monoteis. Sebab ia percaya bahwa Ahura Mazda adalah satu-satunya Tuhan, dan ia tidak mengajarkan—bahkan membe-rantas—kepercayaan pada tuhan yang banyak. Sungguhpun begitu, menurut ajarannya, di samping Ahura Mazda, telah ada sejak keabadian dua "roh kembar" yang berlawanan satu sama lain, yaitu Ohrmazd dan Ahriman atau Angra Manyu seperti telah disebut di atas. Roh yang kedua itu mengandung dan membawa semangat mengacau, jahat dan menyeret kepada kematian. Itulah konsep yang dikenal dalam agama-agama Yahudi, Kristen dan Islam sebagai setan atau iblis.

Zoroaster mengajarkan, bahwa manusia bebas memilih di antara dua kekuatan itu, apakah mengikuti kemauan baik dan menentang yang jahat, dengan mengikuti Agama Kebaikan, dan memperhatikan Ciptaan Yang Baik, seperti tanaman, binatang dan sesama manusia, sebagai ibadahnya kepada Ahura Mazda. Nasib manusia yang kekal tergantung dari keputusannya dalam menggunakan kebebasannya itu. Penilaian akan dilakukan pada hari pengadilan individu sesudah mati dan pada pengadilan seluruh umat manusia pada hari sesudah kebangkitan. Dengan ajarannya itu, maka para ahli sejarah agama menilai Zoroaster sebagai nabi pertama yang mengajarkan kepercayaan tentang dua pengadilan manusia (individual dan universal), kebangkitan manusia sesudah mati serta tentang surga dan neraka (Hinnels, 361-362).

Menurut Joseph Cambell, seorang ahli mitologi Amerika yang terkenal itu, dalam bukunya *Occidental Mytholgy: The Masks*

of God (1982, 1964), kepercayaan Islam sebenarnya hanyalah kelanjutan belaka dari tradisi Zoroaster-Yahudi-Kristen. Islam, seperti yang diklaim, hanyalah memulihkan kembali tradisi itu ke dalam pengertian yang benar dan kemudian dirumuskan secara sempurna, khususnya mengenai konsep setan dan iblis. Islam tentu saja tidak mengklaim kepercayaan Zoroaster yang disebut juga agama Majusi, karena terdapat perbedaan yang fundamental antara tauhid dan monoteis Zoroasterianisme.

Sungguhpun begitu, sebagian dari kepercayaan Majusi memang ada miripnya dengan kepercayaan Islam dan agama-agama Semit. Dengan pengetahuan kita mengenai agama Majusi itu, kita bisa mengatakan bahwa gejala kepercayaan kepada zat seperti setan dan iblis dikenal juga dalam agama Persia kuna dan mitologi bangsa-bangsa lainnya.

Islam, seperti dinyatakan dalam al-Qur'ân, memang bukanlah agama baru. Ajaran-ajaran pokok Islam, seperti tentang keesaan Tuhan, adanya malaikat dan setan, buruk dan baik, kebangkitan manusia dari kematian serta surga dan neraka, adalah ajaran yang sama pada agama-agama samawi yang dibawakan oleh nabi-nabi dan rasul-rasul sebelumnya. Apakah Zoroaster itu termasuk salah seorang nabi, adalah soal lain. Mungkin saja ia adalah seorang Nabi Allah, kerena banyak nabi yang tidak disebutkan namanya dalam al-Qur'ân, dan ajarannya tidak lagi diketahui perkembangannya (lihat. "*Nabî* dalam al-Qur'ân," dalam *Nabî*).

Namun, ajaran tentang Tuhan, kekuatan roh jahat, hari kebangkitan, surga dan neraka pada ajaran Zoroaster memang mirip dengan ajaran Islam. Ajaran asli Zoroaster, jika ia seorang nabi Allah, tentunya akan sama dengan yang diutarakan dalam al-Qur'ân. Jika terdapat perbedaan, mungkin telah terjadi penyimpangannya. Apalagi agama ini, sejak raja Vishtaspha atau Gushtasp mulai memeluknya, telah menjadi agama resmi selama 1000 tahun dalam masa tiga dinasti Imperium Persia, yakni dinasti Achaemenids (549-331 SM), Parthian (abad ke-2 SM-224 M) dan Sasanid (224-642 M). Perjalanan sepanjang itu tentu telah menimbulkan banyak perubahan.

Mitologi tentang Ular

Konsep setan dan iblis, sekalipun mirip dengan Ahriman dalam agama Zoroaster sebagai roh atau kekuatan jahat, namun memiliki narasi yang lain. Dalam tradisi Yahudi, seperti dikisahkan dalam Perjanjian Lama, setan yang membujuk Hawa adalah seekor ular. Seperti dikatakan Comte: "Para iblis adalah pembujuk. Pada mulanya Setan, dalam bentuk ular, telah berhasil menang atas Hawa." Kitab Genesis:3 antara lain menceritakan demikian:

> Kini ular itu lebih licin dari binatang liar apapun yang telah diciptakan Tuhan. Ia berkata kepada perempuan itu: "Apakah Tuhan berkata 'Engkau tidak boleh memakan buah dari satu pohon pun di taman ini?'." Dan perempuan itu menjawab kepada sang ular, "Kami boleh memakan buah dari pohon mana pun di taman ini; tetapi Tuhan berkata 'Engkau tidak boleh memakan buah dari pohon yang paling di tengah itu, dan juga engkau tidak boleh menyentuhnya, karena engkau akan mati'." Namun ular berkata kepada perempuan itu: "Engkau tidak akan mati. Karena Tuhan tahu bahwa jika engkau memakannya, matamu akan terbuka dan engkau akan seperti Tuhan, mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk." Maka ketika perempuan itu tahu bahwa pohon itu baik untuk makanan dan menyenangkan mata memandangnya, dan pohon itu dibutuhkan oleh manusia agar bisa menjadi bijak, perempuan itu pun mengambil buah itu dan memakannya: dan ia juga memberikannya kepada suaminya dan ia pun memakannya. Kemudian mata kedua orang itu pun terbuka, dan keduanya menyadari bahwa mereka itu telanjang bulat; dan mereka pun merangkai daun sebagai pakaian.

Sekalipun tidak disebut sebagai setan, tetapi perbuatan yang dijalankan ular itu adalah perilaku setan yang membujuk dan menyesatkan manusia.

Dalam mitologi (Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 1958, 1974) yang hidup di kalangan bangsa-bangsa kuna, yang hingga kini masih dipercayai oleh sebagian masyarakat modern, setan kerap kali digambarkan sebagai ular. Dalam kepercayaan India kuna umpamanya, yang sebagian tertulis dalam kitab Reg Veda, segi keburukan dewa-dewa disebut juga Ular atau Naga. Di India, matahari, atau Surya, tokoh nomor dua dalam keluarga dewa-dewa Kitab Veda, adalah suatu figur

yang ambivalen. Matahari, secara aneh digambarkan juga sebagai ular atau naga, makna aslinya sebenarnya adalah "tanpa kaki," karena cahaya yang dipancarkannya itu berjalan tanpa kaki.

Tokoh-tokoh dewa memang sering bersifat dualistis yang menggambarkan hubungan bersaudaranya dewa-dewa dengan setan-setan. "Anak-anak Prajapati," tulis Veda, "ada dua macam, dewa-dewa dan iblis-iblis." Matahari, yang merupakan prototipe dewa-dewa itu, disebut sebagai Agni, dewa api, tetap juga Ular atau Naga. Sebagai ular atau naga, ia adalah "dewa Asura" atau dewa-dewa yang berwujud setan yang dilukiskan sebagai "tanpa kaki atau kepala, atau menyembunyikan dua kepalanya," persis seperti ular yang sedang bergelung.

Dalam gambar-gambar India, berbagai dewa memang dilukiskan sebagai mempunyai bagian-bagian tubuhnya yang berupa ular. Dewasa ini orang yang jahat itu, yang menyembunyikan maksud-maksud sebenarnya atau berbuat dengan bersembunyi, karena perbuatan jahatnya, sering digambarkan sebagai ular. "Orang *kok* begitu jahatnya. Hati-hati, ia adalah ular," kata orang sekarang untuk menggambarkan jahatnya seseorang. Sering juga dikatakan, "Ia adalah ular berkepala dua," untuk menggambarkan seorang yang *fâsiq* atau *munâfiq*. Atau, "Ia adalah ular berbisa," untuk menggambarkan seorang yang gemar mengeluarkan kata-kata yang melukai orang dan menyebar fitnah, seperti menebar racun. Dalam kehidupan politik, tidak jarang kita menjumpai tokoh-tokoh semacam itu. Ular adalah penggambaran iblis, setan dan orang yang sangat jahat.

Dalam kitab Genesis, ular digambarkan sebagai pembujuk dan penggoda yang menyesatkan. Ia memalsukan dan mendustakan kata-kata Tuhan. Menggoda adalah memalsukan kebenaran dengan maksud menyesatkan ataupun mencegah orang dari jalan kebenaran. Dalam Perjanjian Baru, dalam Warta (*Gospel*) Mark, Mattheus dan Lukas, muncul pula tokoh-tokoh atau perbuatan setan terhadap Yesus. "Engkau adalah Putra tercinta," demikian tertulis dalam Warta Mark. Selanjutnya diceriterakan: "Sang Roh segera menghalaunya ke belantara. Dan ia pun berada dalam belantara selama empat puluh hari, digoda oleh Setan; dan ia

bersama-sama dengan binatang-binatang liar; dan malaikat meladeninya."

Dalam bagian bukunya yang menjelaskan perihal "Godaan di Padang Pasir," Cambell mengutip Injîl Matius dan Lukas, yang antara lain menceritakan peranan iblis:

> Dan Yesus dipenuhi dengan Roh Kudus, kembali dari Tanah Yordan, dituntun oleh Roh selama empat puluh hari dalam belantara, digoda oleh iblis. Dan ia tidak makan sesuatu pun di hari-hari itu; dan ketika pengembaraannya berakhir, ia pun lapar. Iblis berkata kepadanya: "Apabila engkau memang Putera Allah, perintahkan agar batu ini menjadi roti." Yesus pun menjawabnya, "Telah tersurat. 'Manusia tidak hanya hidup dengan roti saja'" (Deuteronomy 8:3).

> Dan iblis pun mengajaknya berbincang-bincang dan mempertunjukkan semua kerajaan di dunia dalam sekejap dan berkata kepadanya: "Kepadamu aku berikan seluruh kekuasaan dengan penuh kejayaan; karena itu semua telah dikuasakan kepadaku dan ia akan aku berikan kepada siapa saja yang kukehendaki. Jika engkau bersedia menyembahku, semua adalah milikmu." Yesus menjawab kepadanya: "semua telah tertulis, 'Engkau harus menyembah kepada Gusti, Tuhanmu, dan hanya kepada-Nya lah engkau mengabdi" (Deuteronomy 6:13).

> Dan iblis pun membawanya ke Jerusalem, dan menyemayamkannya di puncak kuil dan berkata kepadanya: "Apabila memang benar engkau Putera Allah, lemparkan dirimu dari puncak ini; karena telah tertulis 'Ia telah menyediakan malaikat untuk memeliharamu dan menjagamu' dan 'di tangan-tangannya mereka akan menangkapmu, tepat pada saat engkau akan menghentakkan kaki di batu *(Psalm 91:11-12).* Dan Yesus menjawab kepadanya, "Sudah tersurat, 'Engkau jangan menentang Tuhanmu'. (Deuteronomy 6:16).

> Dan ketika iblis mengakhiri setiap godaannya, ia berpisah hingga ke kesempatan lain.

Beberapa kutipan di atas melukiskan berbagai episode peranan setan dalam menggoda Yesus agar melakukan perbuatan yang keliru. Kisah Yesus yang digoda setan itu mengilhami penyair Inggris Milton, dalam sajaknya *Paradise Regained* (Surga yang Kembali), untuk melukiskan episode-episode perjuangan manusia melawan iblis dalam padang pasir alam pikiran. Melihat isi bujukan setan, Yesus sebenarnya sedang melakukan perjuang-

an antara tarikan bumi dan langit, antara roh dan jasmani, guna mengatasi keduanya, mencapai kemanusiaannya yang sejati.

Syaythân dalam al-Qur'ân

Kata setan, baik bentuk tunggal maupun jamak, dalam al-Qur'ân disebut sebanyak 88 kali dalam 35 surat. Setan berasal dari kata *sy-th-n*, sebagai kata benda *Syaythân*, diterjemahkan begitu saja oleh Hanna E. Kassis dengan *satan*, yang memang sudah menjadi istilah Inggris. Dalam keterangannya mengenai tafsir al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:36, Mawlânâ Muhammad 'Alî mengatakan bahwa setan adalah salah satu sebutan iblis. Hal itu agaknya merupakan tafsirannya antara ayat di atas dengan ayat sebelumnya, yaitu ayat 34. Secara keseluruhan, ketiga ayat itu berbunyi sebagai berikut:

و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين. و قلنا يـاآدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلامنها رغدا حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كان فيه و قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو و لكم فى الأرض مستقر و متاع إلى حين (البقرة/٢:٣٤-٣٦)

Dan tatkala Kami berfirman kepada malaikat: "Bersujudlah kepada Âdam," maka bersujudlah mereka, tetapi iblis tidak, Ia menolak dan menyombongkan diri. Dan ia termasuk kaum yang *kâfir*. Dan Kami berfirman: "Wahai Âdam, tinggallah kau bersama istrimu di Taman ini, dan makanlah di sana, sebab di situ terdapat makanan yang melimpah, mana saja yang kamu sukai. Tetapi jangan dekati pohon ini, agar kamu tidak tergolong mereka yang *zhâlim*." Akan tetapi Setan membuat mereka tergelincir dari sana dan menyebabkan mereka keluar dari keadaan yang mereka ada di dalamnya. Dan Kami berfirman:

"Pergilah! Sebagian kamu adalah musuh sebagian yang lain. Dan bagi kamu adalah tempat tinggal di bumi dan segala perlengkapannya untuk sementara waktu."

Sepintas lalu terdapat persamaan antara cerita dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah di atas dengan kutipan terdahulu dari Perjanjian Lama, dari Kitab Genesis atau Kitab Kejadian. Tetapi jika diteliti lebih jauh, ada beberapa perbedaannya.

Pertama, dalam al-Qur'ân sama sekali tidak disebutkan ular, sebagai penjelmaan dari iblis. *Kedua*, setan tidak membisikkan nasehat yang menyesatkan kepada Hawa saja, melainkan kepada Âdam dan istrinya, bahkan tanpa menyebut nama Hawa atau Eva, seperti yang kita dengar dari cerita-cerita. Dalam ayat-ayat itu tidak juga disebutkan keterangan mengenai pohon yang dilarang untuk didekati, yang dalam Perjanjian Lama disebut sebagai "pohon pengetahuan mengenai kebaikan dan keburukan." Keterangan mengenai pohon itu terdapat dalam al-Qur'ân s. Thâhâ/20:120, disebut sebagai "pohon kekekalan dan kekuasaan yang tidak pernah rusak," sebagai bisikan setan kepada Âdam.

Dalam tafsiran Muhammad 'Alî, setan sebenarnya adalah iblis yang disebut terdahulu, yang membangkang kepada Allah untuk tunduk kepada manusia. Tetapi ada dua penafsiran tentang siapa sebenarnya iblis dan setan itu. Menurut sementara tafsir, setan adalah golongan malaikat, tetapi yang membangkang kepada Allah. Menurut Muhammad 'Alî, tafsiran itu keliru. Berdasarkan al-Qur'ân s. al-Kahfi/18:50, maka setan adalah sebangsa jin dan bukannya termasuk malaikat. Jin diciptakan dari api, sedang malaikat dari cahaya. Iblis adalah jin yang tidak mau tunduk kepada manusia.

Secara harfiah, iblis berasal dari kata *balasa*, artinya putus asa. Atau, menurut *Ensiklopedi Islam* (1993), berasal dari kata *ablasa*, artinya dihukum, diam dan menyesal. Sedangkan setan berasal dari kata *syathana*, yang berarti merenggang, atau menjauh atau yang amat jauh. Tetapi keduanya identik. Hanya saja sebutan itu menggambarkan fungsi yang berbeda. Iblis adalah dorongan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri, sedangkan setan merupakan arus yang berasal dari luar. Dengan perkataan lain, iblis bersifat internal, sedang setan eksternal.

Dalam apendiks tafsir al-Qur'ân-nya yang berjudul *The Message of the Qur'ân* (1980, 1984), Muhammad Asad memberikan penjelasan yang menarik mengenai Jin. Istilah *jinn* yang dipergunakan dalam al-Qur'ân, memang dikenal dalam cerita-cerita rakyat Arab. Tetapi untuk bisa menangkap makna sesungguhnya dari kata jin dalam al-Qur'ân, kita harus menghilangkan asosiasi kita dari pengertian fokloris Arab.

Kata jin berasal dari *janna* yang artinya "tersembunyi," atau "tertutup oleh kegelapan" (Q., s. al-An'âm/6:76). Dari kata ini, maka jin adalah sesuatu yang berkaitan dengan kegelapan yang pekat. Dalam kaitannya dengan manusia, jin adalah sesuatu yang manusia tidak bisa melihatnya. Dengan perkataan lain, jin adalah sesuatu yang gaib. Dalam al-Qur'ân, jin dipahami sebagai kekuatan spiritual atau sesuatu yang tidak punya raga. Baik setan maupun malaikat termasuk ke dalam golongan jin.

Sikap iblis yang tidak mau tunduk dan menyembah manusia menjadi bahan pemikiran dan renungan di kalangan sufi dan menarik perhatian Cambell. Sikap setan itu sebenarnya sesuai dengan perintah Tuhan sendiri kepada manusia, bahwa manusia itu tidak boleh menyembah siapa pun kecuali Allah. Tetapi mengapa mereka dikutuk karena tidak mau menyembah manusia, sekalipun disuruh oleh Tuhan? Seharusnya sikap seorang Muslim yang sejati adalah seperti setan itu, tidak mau menyembah dan hanya cinta kepada Allah.

Jawaban terhadap persoalan di atas perlu dicari dari cerita di sekitar manusia itu sejak permulaan, yang dijelaskan dalam dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:30. Di situ Tuhan mengumumkan kepada malaikat bahwa Ia akan menempatkan khalifah di bumi. Pada waktu mendengar titah itu pun para malaikat juga memprotes dan bertanya:

أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون

(البقرة/٢: ٣٠)

Apakah Engkau akan menempatkan di sana seorang yang berbuat kerusakan dan menumpahkan darah? Padahal kami senantiasa memuji dan memahasucikan Engkau?" Dia pun berfirman: "Sesungguhnya Aku tahu apa yang kamu tidak tahu."

Dalam ayat-ayat selanjutnya dipertunjukkan kepada para malaikat, kemampuan manusia sebagai ciptaan Allah yang terbaik. Ia diberi kemampuan untuk mengeja nama-nama benda. Dengan kemampuannya itu, maka manusia mampu memiliki ilmu yang menjadi modal bagi mereka untuk mengemban amanahnya di bumi sebagai khalifah (lihat, "Manusia *Khalîfah* di bumi," dalam *Khalîfah*). Malaikat tidak bisa memiliki ilmu. Dan ketika menyadari hal itu, maka mereka tunduk kepada Allah ketika diperintahkan kepada mereka untuk bersujud kepada manusia. Tetapi iblis enggan mengikuti perintah itu.

Bersujud di situ hanyalah menunjukkan pengakuan malaikat bahwa manusia lebih unggul dari mereka. Sedangkan iblis, yang merasa dirinya terbuat dari api, tidak mau tunduk kepada manusia. Dalam al-Qur'ân s. al-Hijr/15:26-27, dijelaskan perbedaan antara manusia dan jin yang merupakan *genre* Iblis itu:

و لقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون.
والجان خلقناه من قبل من نار السموم
(الحجر/١٥:٢٦-٢٧)

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari lempung (tanah liat) kering yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Dan Kami telah menciptakan jin sebelum itu dari api yang sangat panas.

Namun karena alasan asal-usul kejadian itu pula iblis memberontak kepada Allah, sebagaimana diterangkan dalam al-Qur'ân s. al-Hijr/15:32-33:

قال رب بما أغويتني لأزينن لهم فى الأرض و لأغوينهم
أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين. قال هذا صراط

علي مستقيم. إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين (الحجر/١٥: ٣٩-٤٢)

Allah berfirman: "Hai iblis, apa sebabnya kamu tidak (ikut) bersama-sama mereka yang sujud?" Iblis menjawab: "Aku sekali-kali tidak akan sujud kepada manusia yang telah engkau ciptakan dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk."

Perilaku iblis di atas memperlihatkan sikap sombong. Dan setelah Âdam dan istrinya keluar dari Taman, mereka pun berperan sebagai setan dalam menggoda manusia agar manusia mengikuti sikap setan yang membangkang kepada Allah.

Agaknya, kecemburuan iblis itu tertuju kepada manusia. Maka iblis menyatakan sikapnya lebih lanjut kepada Tuhan dalam hubungannya dengan manusia, seperti yang diuraikan dalam surat yang sama (ayat 39 dan 40):

قال ياإبليس ما لك على تكون مع الساجدين. قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون (الحجر/١٥: ٣٢-٣٣)

Iblis berkata: "Ya Tuhanku, karena Engkau telah menilai aku sesat, maka pasti aku akan menjadikan mereka (manusia) memandang baik (perbuatan jahat) di muka bumi, dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya, kecuali hamba-hamba-Mu yang ikhlas.

Maka peranan iblis terhadap kehidupan manusia telah ditentukan, yaitu menggoda untuk dapat menguasai perbuatan hamba-hamba Allah agar mereka menempuh jalan yang sesat. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:36, iblis yang telah menggelincirkan manusia dari Taman disebut setan.

Keterangan mengenai setan dalam hubungannya dengan makhluk yang bernama iblis sebenarnya baru turun jauh kemudian ketika Nabi Muhammad s.a.w. telah hijrah ke Madinah.

Tetapı di masa Rasulullah masih berada di Makkah, ayat-ayat yang menyebut setan telah turun. Dan yang kira-kira pertama kali turun adalah yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Takwîr/ 81:25.

Nama surat tersebut diambil dari ayat pertama yang bercerita mengenai "matahari yang dilipat," dan seterusnya tentang bintang-bintang yang menjadi gelap, gunung-gunung yang runtuh, binatang-binatang buas yang dikumpulkan, kota-kota yang membengkak dan sebagainya, yang merupakan peristiwa-peristiwa yang bakal terjadi. Oleh orang-orang Makkah, ayat-ayat yang disampaikan oleh Nabi s.a.w. itu ditanggapi sebagai ramalan-ramalan. Maka dalam surat al-Takwîr/81:22-25 dijelaskan:

و ما صاحبكم بمجنون. و لقد رآه بالأفق المبين. و ما هو على الغيب بضنين. و ما هو بقول شيطان رجيم

(التكوير/٨١:٢٢-٢٥)

Dan kawan kamu itu tidaklah gila. Dan sesungguhnya ia melihat Jibril ada di cakrawala yang terang. Dan ia tidaklah kikir terhadap sesuatu yang gaib. Dan al-Qur'ân itu bukanlah ucapan setan yang terkutuk.

Dijelaskan oleh al-Qur'ân bahwa Muhammad s.a.w. bukanlah orang yang gila dan apa yang diucapkannya itu bukanlah "ayat-ayat setan." Yang dimaksud dengan keterangan "ucapan setan yang terkutuk" dalam ayat di atas adalah bantahan terhadap penduduk Makkah yang menuduh Nabi s.a.w. sebagai ahli nujum. Menurut kepercayaan orang-orang Arab, ahli nujum itu mendapatkan ilham dari roh jahat atau setan. Apa yang ditulis oleh Salman Rushdie dalam bukunya *Satanic Verses* (Ayat-ayat Setan), sebenarnya adalah pengulangan dari apa yang sejak semula memang telah diucapkan oleh penduduk Makkah yang kafir.

Ayat kedua yang turun dan menyebut nama setan adalah al-Qur'ân s. Shâd/37:38 dan 41. Surat itu menceriterakan peran dan kemampuan berbagai nabi, antara lain Nabi Sulaymân a.s., yang dijelaskan sebagai berikut:

فسخرنا لـه الريح تجري بـأمره رخـاء حيـث أصـاب. والشياطين كـل بنـاء و غـواص. و آخريـن مقرنيـن فـى الأصفاد (ص/٣٨:٣٦-٣٨)

Kemudian Kami tundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan teratur menurut arah mana saja yang dikehendakinya, Dan (Kami tundukkan pula kepadanya) setan-setan yang semuanya adalah ahli bangunan dan penyelam dan setan-setan lain yang terikat dalam belenggu.

Dalam ayat ini, setan sama sekali tidak digambarkan sebagai roh jahat, melainkan manusia biasa. Dalam tafsir Muhammad 'Alî dijelaskan bahwa yang dimaksud setan di situ adalah orang-orang asing yang menjadi tawanan perang. Karena itu, maka ada keterangan tentang kaki-kaki mereka yang terbelenggu.

Selain sebagai orang asing, setan juga dipergunakan untuk melukiskan berbagai perilaku dan peranan manusia lainnya. Tafsir *The Holy Qur'ân* karya Muhammad 'Alî, dalam indeksnya, mencatat beberapa hal tentang setan yang berbentuk manusia. Umpamanya saja dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:175, setan memang bukan jin, melainkan manusia:

إنمـا ذلكـم الشـيطان يخـوف أوليـاءه فـلا تخـافوهـم و خافون إن كنتم مؤمنين (آل عمران/٣:١٧٥)

Sesungguhnya mereka itu tidak lain hanyalah setan yang menakut-nakuti (kamu) dengan kawan-kawannya, karena itu janganlah takut kepada mereka, melainkan takutlah kepada-Ku, jika kamu benar-benar orang yang beriman.

Dalam ayat itu setan dilukiskan sebagai kelompok yang menakut-nakuti kaum Muslim, tentu saja dengan ancaman-ancaman.

Dalam al-Qur'ân s. al-Nâs/114:1-6 dijelaskan secara gamblang bahwa setan itu, yang gejalanya dapat dilihat dari bisikan

kejahatan, bisa datang dari *jinn*, yaitu sesuatu yang tersembunyi dan bisa pula menjelma ke dalam diri manusia:

قل أعوذ برب الناس. مالك الناس. إله النـاس. مـن شـر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور النـاس. مـن الجنة والناس (الناس/١١٤: ١-٦)

Katakanlah
Berlindung aku
kepada Tuhan manusia
Raja manusia
Sembahan manusia
dari kejahatan (setan)
yang tersembunyi
yang membisikkan kejahatan
ke dalam dada manusia
dari jenis jin dan manusia.

Dari ayat ini bisa ditafsirkan bahwa setan itu bisa mengambil bentuk jin maupun manusia.

Sudah tentu tergantung dari penafsiran kita mengenai apa yang dimaksud sebagai jin itu. Sebab, kerap kali yang dimaksud dengan jin itu adalah manusia juga. Di kalangan masyarakat Arab, istilah jin dipakai untuk melukiskan teman dekat atau orang yang sangat pandai. Ini tentu saja bisa berpengaruh pada penafsiran kita terhadap berbagai penggunaan kata jin dalam al-Qur'ân. Sebagai contoh adalah ayat yang cukup terkenal mengenai mu'jizat al-Qur'ân:

قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يـأتوا بمثل هـذا القرآن لا يـأتون بمثله و لو كان بعضهـم لبعـض ظهـيرا (الإسراء/١٧: ٨٨)

> Katakanlah; Jika manusia dan jin bergabung untuk mendatangkan sesuatu yang seperti al-Qur'ân ini, mereka tidak akan bisa mendatangkan yang seperti itu, walaupun sebagian mereka membantu sebagian yang lain.

Kata jin dalam ayat tersebut bisa ditafsirkan sebagai roh jahat, tetapi juga sebagai pemimpin kejahatan atau orang-orang yang sangat pandai.

Demikian pula halnya kata setan, bisa diartikan sebagai jin maupun manusia. Dalam al-Qur'ân, s. al-Ḫajj/22:3 umpamanya, ditegaskan: *Dan di antara manusia, ada yang bertengkar tentang Allah tanpa ilmu dan mengikuti setan yang memberontak.* Oleh Muḫammad 'Alî, ayat ini dipakai sebagai data tentang setan yang berbentuk manusia. Tetapi jika kata-kata itu kita cermati, maka kita hanya bisa mengatakan bahwa bertengkar mengenai Allah tanpa ilmu pengetahuan itu bisa mendatangkan kesesatan. Orang yang tersesat adalah hasil perbuatan setan yang memberontak kepada Tuhan dengan cara menyesatkan manusia.

Mitos atau keterangan tentang setan memang menarik. Muḫammad Asad mengatakan setan adalah sesuatu (*beings*, *things* atau *forces*) yang secara normal tidak bisa ditangkap manusia, tetapi merupakan realitas obyektif, baik dalam pengertian abstrak maupun kònkrit. Dalam kenyataannya, kata Comte, manusia merasakan perjumpaannya dengan kekuatan besar, yang menggoda, menyesatkan, menjerumuskan, yang secara sadar atau tidak sadar dipersepsikan sebagai setan atau iblis.

Dalam drama Goethe yang masyhur, Faust digambarkan sebagai tokoh yang bersekutu dengan setan. Merlin, Sang Penyihir, Robert si Jahat dan Tannhauser, semuanya bersekutu dengan setan untuk mendapatkan kekuatan yang luar biasa. Ambisi Faust telah melebihi kewajaran. Mereka ingin mendapatkan pengetahuan yang melebihi kemampuan manusia untuk mencapainya. Setan mengirimkan wakilnya, Mephistopheles, untuk membantu Faust dalam petualangannya. Tetapi Faust harus mengikat janji: apabila telah mati, ia akan menyerahkan dirinya kepada setan.

Ketika ajal menjelang tiba, Faust teringat janjinya kepada setan. Dapatkah ia memenuhi janjinya untuk menyerahkan

rohnya kepada setan? Pada saat yang paling kritis itu, apakah akan datang pertolongan Tuhan? Mereka yang mendapat pertolongan berarti mendapat hidayah dari Allah s.w.t. Jiwanya akan diselamatkan dari genggaman setan.

Dalam entri berikut—dalam Bagian Kedua: Dimensi Sosial Keagamaan—akan dibicarakan mengenai konsep *nabî*, yang merupakan konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat salah satu sosial keberagamaan Islam. Nabi dan Rasul menurut al-Qur'ân adalah manusia biasa. Kelebihannya adalah, bahwa Nabi dan Rasul itu mendapat wahyu dari Allah dan mempunyai kelebihan lain, terutama dalam hal akhlak. Dengan kelebihannya itulah maka para Nabi dan Rasul mampu memperoleh kepercayaan dari kaumnya dan dari umat manusia pada umumnya. Walaupun dalam sejarah tampak bahwa selalu saja ada manusia yang mendustakan mereka.

Dalam agama-agama semit, Nabi Ibrâhîm merupakan bapak mereka, bapak agama monoteis. Nabi Ibrâhîm tidak dapat disebut sebagai seorang pemeluk agama terlembaga, melainkan seorang yang *ḥanîf*, yang murni, atau yang lurus, penganut monoteisme murni, yang pasrah pada Tuhan. Ini dapat dijadikan dasar teori dalam analisis perbandingan agama.

Bagian Kedua
Dimensi Sosial-Keagamaan

نبي

NABÎ

TIMUR Tengah, kerap kali disebut sebagai "negeri para nabi," karena semua nabi berasal dari kawasan ini. Hanya kawasan inilah yang melahirkan nabi-nabi. Pemimpin-pemimpin agama dunia, yang melahirkan agama baru atau memperbarui suatu agama dari kawasan lain, tidak lazim disebut nabi. Tokoh-tokoh seperti Konfusius, Lao-tse dan Mencius dari Cina atau Sidharta Gauthama dari India, tidak disebut sebagai nabi, karena memang tidak mengklaim diri sebagai penerima wahyu atau diutus oleh Tuhan. Sekalipun ada kalanya tokoh seperti Konfusius disebut sebagai "nabi," istilah itu hanya berfungsi sebagai kiasan belaka. Malah Marx, yang anti agama itu pun ada kalanya—misalnya oleh Schumpeter, seorang ahli sejarah ekonomi disebut sebagai "nabi," karena peranannya sebagai orang yang melahirkan suatu ideologi yang menyerupai agama. Tokoh keagamaan Amerika, Joseph Smith, pendiri Gereja Yesus Kristus Latter-Day Saints atau Gereja Mormon, yang lahir pada zaman modern, menyebut dirinya dan disebut oleh para pengikutnya sebagai nabi (*prophet*) dan rasul (*apostle*), sedangkan para penggantinya—semacam Paus

dalam agama Katolik—yang sehari-hari disebut Presiden Dewan Pimpinan Gereja beranggotakan dua belas orang (*The Twelve Apostles*), berkedudukan di Salt Lake City (Utah, A.S.) itu adalah *the living prophet*. Smith sendiri, disebut sebagai nabi, karena mewartakan diri, dengan bukti-bukti tertentu, sebagai penerima wahyu di Palmyra, New York pada 1822, melalui malaikat yang bernama Moroni.

Dalam sejarah Islam, terdapat pula pemimpin agama yang mengklaim dirinya sebagai nabi. Misalnya, Mirzâ Ghulâm Aḫmad (1839-1908), seorang Pakistan pendiri gerakan Ahmadiyah. Ia juga dianggap para pengikutnya sebagai Juru Selamat (*Messiah*) dan Imam Mahdî, penjelmaan Krishna. Demikian pula Bahâ'-u 'l-Lâh (1817-1892) dari Parsi. Keduanya dianggap sebagai pembawa agama baru di luar Islam Sunni, sekalipun Ahmadiyah masih percaya pada al-Qur'ân dan rasul yang sama, Muḫammad s.a.w. dan menganggap diri sebagai Muslim sejati. Agaknya, Ahmadiyah mempunyai pengertian yang berbeda tentang nabi. Muḫammad s.a.w. adalah Rasul Terakhir, tetapi nabi, yang mendapat wahyu dari Allah, masih bisa terjadi. Mirzâ Ghulâm Aḫmad adalah orang yang merasa telah menerima wahyu semacam itu.

Namun Gerakan Ahmadiyah aliran Lahore, dipimpin oleh Mawlânâ Muḫammad 'Alî, seorang sarjana agama yang pemikirannya menarik perhatian para cendekiawan berpendidikan Barat itu, pengarang tafsir *The Holy Qur'ân*, tidak menganggap Ghulâm Aḫmad sebagai nabi, melainkan pembaru. Ajaran aliran ini, pada dasarnya tidak berbeda dengan aliran Islam Sunni. Hanya saja aliran ini cenderung bersifat rasional dalam menafsirkan segi-segi dogmatis Islam guna menghilangkan unsur-unsur mitos. Dengan perkataan lain, ia melakukan demitologisasi dogma Islam, sebagaimana yang dilakukan Karl Bultman dalam agama Kristen-Protestan.

Agama Baha'i, agak berbeda. Berkembang keluar dari aliran Syi'ah, menjadi agama pasca-Syi'ah, Bahâ'-u 'l-Lâh mengembangkan ajaran-ajarannya menjadi agama universalis dan humanitarian, dengan tekanan pada kesatuan esensial semua kepercayaan,

pendidikan, persamaan seksual, monogami dan pencapaian perdamaian dunia (John R. Hinnells, *Dictionary of Religions*, Pinguin Books, 1984). Sekalipun bertolak dari Islam, agama Baha'i melakukan sinkretisasi secara eklektik terhadap ajaran-ajaran agama lain, asal sejalan dengan esensi ajaran Islam. Bahâ'-u 'l-Lâh juga merasa membawa misi kenabian (*prophecy*) bagi umat manusia.

Kenabian dalam Sejarah

Dalam kepercayaan Islam, sebelum Muhammad s.a.w., orang yang bertugas sebagai nabi memang banyak. Dalam cerita yang banyak menghiasi tafsir al-Qur'ân, ada yang mengatakan bahwa jumlah nabi sekitar 124.000 orang, di antaranya 315 orang berkedudukan sebagai rasul. Tetapi al-Qur'ân sendiri hanya mengatakan: "*Kami mengutus beberapa* utusan *sebelum engkau (Muhammad). Di antara mereka itu ada yang telah Kami ceritakan kepadamu, dan ada pula yang tidak Kami ceritakan kepadamu*" (Q., s. al-Mu'min/40:78). Kandungan ayat ini memang bisa ditafsirkan, bahwa jumlah nabi itu memang banyak dan hanya sebagian saja yang disebut dalam al-Qur'ân.

Dalam al-Qur'ân, yang disebut hanyalah 25 nabi dan rasul saja. Mereka itu adalah: Âdam, Idrîs, Nûh, Hûd, Shâlih, Ibrâhîm, Lûth, Ismâ'îl, Ishâq, Ya'qûb, Yûsuf, Ayyûb, Syu'ayb, Mûsâ, Hârûn, Dzû 'l-kifl, Dâwûd, Sulaymân, Ilyâs, Ilyasa', Yûnus, Zakarîyâ, Yahyâ, 'Îsâ dan Muhammad. Di antara 25 orang nabi itu terdapat 5 orang rasul yang mempunyai kelebihan, yang disebut *ûlû al-'azm*, yang berarti "orang yang berhati teguh" dan memiliki kesabaran yang tangguh (Q., s. al-Ahqâf/46:35). Mereka itu adalah Muhammad, Ibrâhîm, Mûsâ, 'Îsâ dan Nûh (baca buku *ushûl al-dîn*, atau *'Aqâid berdasarkan Madzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, anggitan K.H. Imam Zarkasyi, pendiri dan pengasuh Pondok Modern, Gontor).

Daftar nama nabi-nabi secara tidak berurutan antara lain disebut dalam al-Qur'ân, s. al-An'âm/6:83-86:

و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم. و وهبنا له إسحق و يعقوب كلا هدينا و نوحا هدينا من قبل و من ذريته داود و سليمان و أيوب و يوسف و موسى و هارون و كذلك نجزى المحسنين. و زكريا و يحيى و عيسى و إلياس كل من الصالحين. و إسماعيل واليسع و يونس و لوطا و كلا فضلنا على العالمين

(الأنعام/٦:٨٣-٨٦)

Dan itulah hujjah Kami yang Kami berikan kepada Ibrâhîm untuk menghadapi kaumnya. Kami tinggikan siapa yang Kami kehendaki beberapa derajat. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui. Dan Kami telah menganugerahinya Isḫâq dan Ya'qûb. Kepada keduanya masing-masing telah Kami berikan petunjuk dan kepada Nûḫ di masa sebelumnya juga telah Kami beri petunjuk, dan kepada sebahagian dan keturunannya (Nûḫ), yaitu Dâwûd, Sulaymân, Ayyûb, Yûsuf, Mûsâ dan Hârûn. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik. Dan Zakarîyâ, Yaḫyâ, 'Îsâ dan Ilyâs. Semuanya termasuk orang-orang yang saleh.Dan Ismâ'îl, Ilyasa', Yûnus dan Lûth. Masing-masing Kami lebihkzn derajatnya di atas umat umumnya di masanya.

Selain itu, sebagian daftar nama para nabi disebut juga di surat lain, yaitu dalam al-Qur'ân, s. al-Nisâ'/4:163. Sedangkan nama nabi-nabi lain disebut secara terpencar di berbagai ayat dan surat. Dalam buku *Qishâsh al-Anbiyâ'* (1982) Ny. Hadiyah Salim menyebut bukunya sebagai *Sejarah 25 Rasul*. Tetapi ia menyebut seorang nabi lagi, yaitu Nabi Khaidlr, dalam kisah Mûsâ. Khaidlr, yang ilmunya dikatakan lebih unggul dari Mûsâ itu, memang seorang nabi. Tetapi ia bukanlah seorang rasul. Sedangkan Bey Arifin dalam bukunya *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'ân* (1971) menyebut nama lain, yaitu Nabi 'Uzair, seperti yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Tawbah/9:30. Dalam

bukunya *The Religion of Islam* (terjemahan Indonesia, 1980), Muhammad 'Alî menyebut dua nabi lagi, yaitu Nabi Luqmân dari Ethiopia dan Dzû al-Qarnayn dari Parsi (yang menurut dugaannya adalah raja Darius I).

Soal yang hingga kini masih diperdebatkan adalah, apakah Âdam itu nabi, rasul, manusia pertama, atau ketiga-tiganya? Bahkan timbul pertanyaan pula apakah Âdam itu suatu tokoh historis atau simbolis? Seandainya Âdam itu tidak tergolong rasul atau nabi, maka jumlah rasul atau nabi hanyalah dua puluh empat. Sebagian mengatakan bahwa al-Qur'ân tidak secara tegas menyebut Âdam sebagi nabi, melainkan *khalîfah fî al-ardl*, wakil Tuhan di bumi (Keith Crim, *The Perennial Dictionary of World Religions*, 1989), simbol makhluk manusia. Tetapi justru karena sebutan khalîfah, atau pemimpin makhluk-makhluk lain di bumi, termasuk manusia sendiri itulah, maka Âdam dapat disebut sebagai nabi dan rasul. Malahan, Ahmadiyah mengatakan sebaliknya, bahwa Âdam a.s. adalah salah seorang nabi pertama yang diutus Allah di antara manusia, yang memang sudah ada sebelumnya.

Menurut kalangan Ahmadiyah Âdam adalah simbol manusia, suatu makhluk yang unggul karena kemampuannya mempergunakan akal. Tetapi ia bukanlah makhluk pertama satu-satunya. Tuhan memang menciptakan Âdam, lambang manusia yang mengawali kehidupan manusia dari taraf yang lebih rendah ke taraf yang lebih tinggi (seperti ditafsirkan oleh kaum evolusionis yang menerima teori Darwin). Makhluk seperti Âdam itu lahir di mana-mana di muka bumi, di lingkungan bangsa-bangsa primitif. Sebelum Âdam, menurut tafsiran kalangan Ahmadiyah, memang sudah ada manusia yang oleh al-Qur'ân disebut sebagai makhluk yang berkecenderungan membuat kerusakan dan menumpahkan darah (Q., s. al-Baqarah/2:30). Alasan dari yang menafsirkan demikian itu adalah bagian ayat yang menimbulkan pertanyaan, mengapa setan bisa menyebut kecenderungan manusia seperti itu apabila tidak berdasarkan pengalaman historis? (baca umpamanya Saleh A. Nahdi, *Âdam Manusia Pertama?*, 1992 [lihat, "Manusia: *Khalîfah* di Bumi," dalam *Khalîfah*]).

Nabî dalam al-Qur'ân

Istilah *nabî* berasal dari kata *naba'*, yang artinya warta (*news*), berita (*tidings*), cerita (*story*), dan dongeng (*tale*). Ini tentu saja dimengerti sebagai kata yang berasal dari bahasa Arab. Dalam al-Qur'ân, kata *nabî* (jamaknya, *nabîyûn* atau *anbiyâ'*), berasal dari satu akar kata yang sama yaitu *naba'* (*n-b-'*), bersama dengan beberapa kata yang lain seperti *nubûwah* (*prophecy*, ramalan dan *prophethood*, kenabian), *nabba'a* dan *anba'a* (*to tell* atau bercerita) dan *istanba'a* (meminta untuk diceritakan). Kata *nabî* disebut sebanyak 75 kali dalam 20 surat, sedangkan kata *nabâ'* sendiri disebut sebanyak 29 kali dalam 21 surat.

Salah sebuah ayat yang menyebut nabi adalah dalam al-Qur'ân s. Maryam/19:30-33 berbunyi:

قال إني عبد الله آتاني الكتاب و جعلني نبيا. و
جعلني مباركا أين ما كنت و أوصاني بالصلاة و
الزكاة ما دمت حيا. و برا بوالدتي و لم يجعلني
جبارا شقيا. والسلام علي يوم ولدت و يوم أموت
و يوم أبعث حيا (مريم/١٩: ٣٠-٣٣)

Berkata 'Îsâ: "Sesungguhnya, aku ini adalah hamba Allah. Dia memberikan sebuah Kitab dan Dia menjadikan aku seorang *nabî*; Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada, dan Dia memerintahkan kepadaku mendirikan shalat dan menunaikan zakat selama aku hidup; Dan memberkati ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka; Dan kesejahteraan semoga dilimpahkan kepadaku, pada hari aku dilahirkan, dan pada hari aku meninggal dan pada hari aku dibangkitkan hidup kembali."

Dalam ayat ini 'Îsâ menjelaskan dirinya sendiri sebagai hamba Allah biasa, maksudnya bukan putra Allah, dia telah pula diberi

Kitab, yaitu Injil dan ditetapkan sebagai nabi. Dengan begitu 'Îsâ adalah orang yang diberkati Allah dan ia merasakan berkat itu. Tetapi ia mendapat misi kenabian, yaitu menegakkan shalat dan menunaikan zakat.

Seperti dijelaskan di atas, pengertian tentang istilah *nabî*, berkaitan dengan kata *naba'* yang maknanya berita, kabar, warta atau cerita. Makna sesungguhnya dari kata *naba'* ini perlu dilihat dalam konteks ayat-ayat al-Qur'ân sendiri, seperti misalnya dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:43:

ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم و ما كنت لديهم إذ يختصمون (آل عمران/٣:٤٤)

Inilah sebagian *berita* (*naba'*) yang Kami wahyukan kepadamu. Dan engkau tidak berada di antara mereka tatkala mereka melemparkan pena mereka (untuk menentukan) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam, dan engkau tidak berada di antara mereka tatkala mereka bertengkar satu sama lain.

Ayat ini, menurut Mawlânâ Muhammad 'Alî, menjelaskan misteri disekitar kisah Maryam dan putranya, 'Îsâ. Rasulullah s.a.w. sendiri, menurut keterangan 'Alî, pernah berdebat dengan orang-orang Kristen Najrân dan berargumen, bahwa Nabi 'Îsâ, tidak seperti dituduhkan orang-orang Yahudi, adalah anak haram Maryam, tetapi juga bukan seperti diyakini oleh orang-orang Kristen bahwa ia adalah Putra Tuhan. Sebagaimana nabi-nabi lain, ia adalah anak Maryam dari perkawinannya dengan Yûsuf, tukang kayu, yang berhasil mendapatkan Maryam, melalui tradisi melempar pena untuk menentukan siapa yang akan menjadi suami Maryam.

Itulah yang disebut sebagai "berita," yaitu perkabaran tentang masa lampau yang tidak diketahui. Memang, dalam berbagai ayat, kata *naba'*, diartikan juga sebagai cerita: tentang Nabi Nûh

a.s. (Q., s. Yûnus/10:71) atau kisah dua anak Âdam (Q., s. al-Mâ'idah/5:27). Dalam al-Qur'ân, s. al-A'râf/7:101, *naba'* adalah riwayat tentang kota, yang sebagian telah diwahyukan pada Rasulullah s.a.w. Kesemuanya adalah berita tentang masa lampau. Tetapi *naba'* bukanlah sejarah yang diketemukan orang atau diceritakan secara turun temurun, melainkan diwahyukan Allah pada Rasulullah s.a.w. Sungguhpun begitu, oleh Muhammad 'Alî, *naba'* diartikan juga sebagai ramalan, seperti umpamanya dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:67: *"Bagi tiap-tiap* ramalan, *adalah batas waktu, dan kamu akan segera mengetahuinya."* Di sini, yang dimaksud "berita" adalah kejadian yang akan datang. Dan hanya nabi sajalah yang diberi kemampuan "meramal" kejadian yang akan datang, karena telah menerima wahyu dari Allah.

Kata *naba'* ini secara khusus bahkan menjadi judul sebuah surat (Q., s. 78). Judul itu diambil dari ayat 2. Di dua tempat, yaitu dalam surat ini dan dalam al-Qur'ân s. Shâd/38:67, tersebutlah istilah *al-naba' al-'azhîm* yang artinya berita besar, atau pada awal surat Naba' itu sendiri berbunyi:

عم يتساءلون. عن النبإ العظيم. الذي هم فيه مختلفون. كلا سيعلمون. ثم كلا سيعلمون

(النبأ/٧٨: ١-٥)

Tentang apakah mereka saling bertanya? Tentang berita yang benar, yang mereka perselisihkan tentang itu? Tidak, mereka akan segera mengetahui. Sekali lagi tidak, mereka segera akan mengetahui.

Para ahli tafsir umumnya menafsirkan, bahwa yang dimaksud dengan pemberitaan besar itu adalah tentang Hari Kebangkitan, di mana setiap manusia akan dimintai pertanggungjawaban tentang perilaku mereka di dunia. Tetapi ada pula sebagian, termasuk Yûsuf 'Alî, yang menafsirkan bahwa berita besar itu adalah seluruh risalah kenabian itu sendiri, yang menjanjikan bahwa: *"Sesungguhnya, orang-orang yang bertaqwa akan memperoleh keberhasilan"* (Q., s. al-Naba'/78:31). Berita semacam

ini memang tidak disampaikan oleh sembarang orang. Karena berita ini adalah berita wahyu Ilahi. Para nabi dan rasul adalah orang-orang yang diutus oleh Allah untuk menyampaikan berita semacam ini.

Dalam penjelasan ensiklopedia karya Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (1989), *nabî* adalah seorang yang menjalankan tugas kenabiannya dalam kerangka wahyu yang telah ada, berlawanan dengan *rasûl*, yang membawa wahyu baru. *Rasûl*, secara harfiah berarti pesuruh atau utusan. Kata jamaknya adalah *rusul*. Al-Qur'ân sering pula menyebut para rasul itu dengan istilah *al-mursalîn*, yaitu "mereka yang diutus." Seorang rasul, menurut Glasse mengemban misi membawa religi baru atau wahyu baru dalam konteks masyarakatnya. Mereka itu disebut juga *ûlû al-'azm* (Q., s. al-Ahqâf/46:35). Al-Qur'ân tidak secara spesifik menyebut para rasul ini di antara para nabi. Tetapi para ahli tafsir menyebut Nabi-nabi seperti Nûh a.s., Ibrâhîm a.s., Mûsâ a.s., 'Îsâ a.s., dan Muhammad s.a.w. sebagai Nabi-nabi dengan kualitas itu. Rasul, biasanya berkaitan atau dekat dengan umatnya, seperti yang dijelaskan dalam al-Qur'ân s. Yûnus/10:47:

و لكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم
بالقسط و هم لا يظلمون (يونس/١٠:٤٧)

Tiap-tiap umat mempunyai *rasul*; maka apabila telah datang *rasul* mereka, diberikanlah keputusan di antara mereka dengan adil dan mereka (umat) itu sedikit pun tidak dianiaya.

Sebagai contoh, Nabi Mûsâ dan Hârûn dikirim oleh Allah pada bangsa Isrâ'îl yang ditindas oleh Fir'awn. Misi utamanya adalah membebaskan bangsa Isrâ'îl dari penindasan dan membangun suatu umat baru berdasarkan syari'at Allah di tempat lain yang dijanjikan.

Kata nabi berasal dari kata *naba'* (jamaknya: *anbiyâ'*) yang

artinya, menurut Mawlânâ Muhammad 'Alî adalah "pemberitahuan yang besar faedahnya, yang menyebabkan orang mengetahui sesuatu. Imam al-Râghib dalam kitabnya *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* menambahkan bahwa berita itu bukanlah sembarang berita, tetapi berita yang tidak mungkin salah. Dalam kata *nabî*, huruf *hamzah*nya telah dibuang.

Tentang istilah *nabî* ini, Gibb dan Kramers Shorter (dalam *Encyclopedia of Islam*, 1953) memberikan keterangan lain. Mereka mengatakan bahwa istilah ini merupakan pinjaman dari kata Ibrani, *nabî* dan Aram *n-b-a*. Istilah ini baru muncul pada ayat-ayat dalam periode Makkah kedua. Tetapi keduanya tidak menjelaskan apa arti kata itu. Memang, al-Qur'ân sering meminjam istilah-istilah non-Arab, seperti bahasa Ibrani. Tetapi setelah ditampilkan dalam al-Qur'ân, istilah-istilah itu selalu mengandung muatan makna baru yang berbeda dari arti lamanya.

Dalam al-Qur'ân, kata nabi dan rasul memang dipergunakan secara bergantian. Untuk membedakan artinya, ulama melihat pada arti katanya. Dari asal katanya, istilah nabi menekankan segi kesanggupannya menerima berita Ilahi (wahyu), sedangkan kata rasul menekankan pada misinya untuk menyampaikan risalah atau *nubûwah* pada manusia, walaupun rasul, atau utusan, adakalanya bukan manusia, melainkan juga malaikat (Q., s. al-Fâthir/35:1).

Salah satu keterangan tentang nabi dan rasul dalam al-Qur'ân diberikan oleh al-Qur'ân s. al-An'âm/6:89:

أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين (الأنعام/٦:٨٩)

Mereka adalah orang-orang yang telah Kami beri kitâb, hukum dan ramalan (*nubûwah*). Karena itu jika mereka menolak hal (tiga kriteria) itu, niscaya Kami akan menyerahkannya kepada kaum yang sekali-kali tidak mengingkarinya.

Ayat di atas memberikan penjelasan bahwa nabi itu mempunyai tiga kriteria. Pertama, menerima wahyu yang kemudian terhimpun dalam suatu kitab. Kedua, membawa hukum atau syari'at sebagai pedoman cara hidup, karena itu maka teladan nabi dan rasul itu merupakan sumber hukum. Dan ketiga, berkemampuan memprediksi berbagai hal di masa yang akan datang, sebagaimana terlihat pada Nabi Nûḫ, Ibrâhîm atau Lûth yang telah memperingatkan umatnya, sekalipun telah didustakan. Nabi Muḫammad sendiri, berdasarkan wahyu Ilahi pernah meramalkan dengan tepat kekalahan Parsi dalam berperang melawan Roma. Karena itu maka ayat selanjutnya mengatakan: "*mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, maka ikutilah petunjuk mereka.*" Nabi Muḫammad s.a.w. sendiri juga belajar dari pengalaman nabi-nabi dan rasul-rasul sebelumnya dalam perjuangannya.

Nabi, menurut Muḫammad 'Alî, adalah perantara antara manusia dan Tuhannya dan utusan Allah pada manusia. Dalam analisisnya tentang konsep sejarah menurut Perjanjian Lama, Erich Fromm mengajukan pertanyaan tentang peranan Tuhan dalam sejarah. Apakah Tuhan menyerahkan sepenuhnya pada kebebasan manusia untuk membentuk sejarahnya sendiri, dan dengan demikian Tuhan hanyalah penonton yang pasif terhadap nasib umat manusia? Ataukah Ia menyatakan kehadirannya dalam sejarah? Fromm mengatakan bahwa jawabnya terletak pada fungsi dan peran para nabi. Peranan Tuhan antara lain adalah mengirimkan utusan-utusan-Nya. Para nabi mempunyai empat fungsi:

Pertama, Mereka membawa kabar tentang adanya Tuhan, yaitu Ia yang mewahyukan diri melalui para nabi dan menjelaskan bahwa tujuan hidup manusia adalah menjadi sepenuhnya manusiawi, yaitu menjadi manusia yang mengikuti perilaku Tuhan;

Kedua Mereka menunjukkan pada manusia, alternatif-alternatif yang bisa dipilih dan konsekuensi-konsekuensi dari pilihan itu. Mereka itu mengekspresikan pilihan-pilihan itu dalam bentuk ganjaran atau hukuman Tuhan, namun pada akhirnya selalu manusialah, dengan tindakannya sendiri, yang

membuat pilihan itu;

Ketiga, Mereka mengambil pendapat yang berbeda dan melakukan protes, ketika manusia mengambil jalan yang salah. Tetapi mereka tidak meninggalkan rakyat; mereka adalah hati nurani rakyat, yang berbicara lantang ketika yang lain diam;

Keempat, Mereka tidak berpikir tentang keselamatan pribadi saja, melainkan percaya, bahwa keselamatan individu terkait dengan keselamatan masyarakat. Kepedulian mereka adalah terbentuknya masyarakat, yang dibimbing oleh cinta, keadilan dan kebenaran. Mereka menekankan bahwa politik harus ditentukan oleh nilai-nilai moral dan fungsi kehidupan politik adalah realisasi nilai-nilai itu.

Lebih jauh Fromm mengatakan bahwa para nabi adalah pengilham kebenaran. Demikian pula Lao-tse dan Buddha. Tetapi para nabi itu pada waktu yang bersamaan, adalah juga pemimpin politik, sangat mendalam kepeduliannya pada tindakan politik dan keadilan sosial. Ruang lingkupnya tidak pernah rohaniah murni, melainkan selalu memikirkan dunia ini. Dengan perkataan lain, spiritualitas mereka selalu dijalani dalam dimensi politik dan sosial. Karena Tuhan menghadirkan diri-Nya dalam sejarah, para nabi tidak bisa lain kecuali menjadi pemimpin politik. Dan sepanjang manusia mengambil jalan yang keliru, para nabi tidak punya pilihan kecuali mengambil jalan lain dan revolusioner.

Para nabi selalu melihat realitas dan berbicara tentang apa yang mereka lihat. Seorang nabi melihat hubungan yang tidak terpisahkan antara kekuatan rohaniah dan ketentuan sejarah. Ia melihat realitas moral menggaris-bawahi realitas sosial dan politik—suatu konsekuensi yang mesti dihasilkannya. Ia melihat kemungkinan-kemungkinan perubahan dan ia mengumumkan apa yang ia lihat.

Dalam melihat peranan nabi, agaknya Fromm mengambil Mûsâ sebagai model. Tetapi apa yang dilukiskannya itu sebenarnya sangat cocok untuk Nabi Muḫammad s.a.w. Kata nabi—dalam "tafsir radikal"-nya tentang Perjanjian Lama oleh Fromm—dijelaskan berasal dari bahasa Ibrani, dimana para nbi itu disebut sebagai *roeh* atau "maharesi" (*seer*). Sejak Nabi Elijah,

salah seorang nabi dari kalangan bangsa Israel, maharesi itu disebut *nabi*, artinya "pembicara" (*speaker*) atau "jurubicara" (*spokesman*). Nabi sesungguhnya berbicara tentang sesuatu di masa datang. Tetapi sesuatu di masa datang yang seharusnya terjadi itu bukanlah mengenai suatu kejadian biasa, sekalipun diwahyukan oleh Tuhan atau berdasar pengetahuan astrologi. Ia melihat yang akan datang itu, karena melihat kekuatan-kekuatan yang sedang berlaku pada saat sekarang, dan konsekuensi dari kekuatan-kekuatan itu, kecuali jika situasi itu dapat dirubah. Seorang nabi, tidak mungkin adalah seorang Cassandra (dewi peramal dalam mitologi Yunani yang dikutuk oleh Apollo bahwa ramalannya tidak pernah terjadi). Ramalannya selalu berupa alternatif. Para nabi selalu memberikan ruang bagi kebebasan kehendak dan keputusan.

Seorang nabi, menjadi nabi, bukan karena ia ingin jadi nabi. Apabila ada orang yang ingin menjadi nabi, maka ia bukanlah nabi. Nabi adalah pilihan Tuhan (Q., s. al-Anbiyâ'/21:75). Bahkan banyak nabi pada mulanya menolak misi berat yang dipikulkannya itu (baca Erich Fromm, *You Shall be as Gods: A Radical Interpretation of The Old Testament and Its Tradition*, 1969).

Muhammad Nabi Pamungkas

Dari sejumlah nabi dan rasul yang disebut dalam al-Qur'ân, Nabi Muhammad s.a.w. adalah nabi dan rasul terakhir. Sesudah beliau tidak ada lagi nabi. Pengertian ini bersumber dari sebuah ayat al-Qur'ân s. al-Ahzâb/33:40 yang mengatakan sesuatu tentang Muhammad:

ما كان محمد أبا أحد من رجالكم و لكن رسول
الله و خاتم النبيين و كان الله بكل شيء عليما
(الأحزاب/٣٣: ٤٠)

> Dan Muhammad bukanlah ayah salah seorang dari orang-orang kamu, melainkan dia adalah utusan Allah dan pamungkas para nabi (*khâtam al-nabiyîn*). Dan Allah senantiasa Yang Maha Tahu akan segala sesuatu.

Kata *khâtam* dipakai dalam ayat ini dan bukannya *khâtim*, karena yang dimaksud adalah bahwa Nabi Muhammad s.a.w. bukan sekadar nabi terakhir atau penutup, melainkan juga mengandung arti menggenapi, melengkapi atau menyempurnakan. Hal ini, menurut Muhammad 'Alî, berkaitan dengan bagian dari al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:3 yang berbunyi: *"Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku lengkapkan nikmat-Ku kepadamu dan Aku tetapkan untuk kamu Islam sebagai agamamu."*

Islam, yang dibentuk oleh serangkaian wahyu yang diturunkan dalam jangka waktu kira-kira 23 tahun itu pada Nabi Muhammad s.a.w. dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:3 itu dinyatakan telah sempurna. Dalam kaitannya dengan al-Qur'ân s. al-Ahzâb/33:40 itu, maka "Islam" yang dibawa oleh Muhammad s.a.w. telah menggenapi dan menyempurnakan Islam yang telah dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya, dari Âdam a.s. hingga Muhammad s.a.w. Dengan perkataan lain, Islam yang tercemin dalam keseluruhan wahyu Allah dalam al-Qur'ân tersebut, telah pula meliputi seluruh ajaran yang dibawa oleh nabi-nabi dan rasul-rasul sebelumnya (lihat, "Usaha Mencari Titik Temu [*Kalimat al-Sawâ*]," dalam *Islâm*).

Pengertian bahwa semua agama yang dibawa oleh para nabi dan rasul dalam al-Qur'ân adalah agama Islam, menjadi populer oleh keterangan Haji Agus Salim. Sebelumnya, banyak orang salah mengerti bahwa Islam itu, bagi kaum Muslim, adalah agama yang dibawakan oleh Muhammad saja, sedangkan yang lain tidak. Menurut al-Qur'ân, semua agama itu sama, atau pada mulanya sama. Karena mereka sama-sama menyembah Tuhan yang satu, yaitu Allah. Dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:92 dikatakan: *"Sesungguhnya umat ini adalah umat yang satu. Dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku." Al-Qur'ân dan Terjemahnya*, terbitan Departemen Agama, menerjemahkan ayat ini sebagai berikut: *"Sesungguhnya (agama tawhîd) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu,*

maka sembahlah Aku."

Dengan begitu, maka Islam yang dibawa Muhammad s.a.w. bukanlah agama baru, melainkan agama yang telah dikenal oleh umat-umat terdahulu. Kesemuanya mengajarkan *tawhîd*, yaitu kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa. Agama yang dibawa Muhammad s.a.w. adalah juga yang diturunkan pada nabi-nabi yang lain seperti dikatakan dalam al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:13:

شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا
إليك و ما وصينا به إبراهيم و موسى و عيسى أن
أقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه (الشورى/٤٢:١٣)

Ia telah menjelaskan kepada kamu agama yang telah Ia syari'atkan kepada Nûh dan yang telah Kami wahyukan kepada engkau, dan yang telah Kami syari'atkan kepada Ibrâhîm dan Mûsâ dan 'Îsâ, yaitu tegakkan agama dan janganlah berpecah-belah di dalam itu.

Semua Nabi yang diutus Allah membawa misi menegakkan suatu agama dan menggalang persatuan umat. Kesemua agama itu mengajarkan iman pada Tuhan Yang Satu dan memerintahkan beribadah hanya pada Allah (lihat, "*'Ibâbad*, Pengabdian atau Penyembahan," dalam *'Abd*). Nabi Hûd umpamanya diutus Allah pada kaum 'Âd. Pada kaumnya Hûd berkata: "*Wahai kaumku, mengabdilah kepada Allah; kamu tidak punya tuhan selain Dia.*" Kata-kata seperti itu diucapkan juga oleh Nabi Shâlih pada bangsa Tsamûd (Q., s. Hûd/11:61), dan oleh Nabi Syu'ayb yang diutus pada bangsa Madyan (Q., s. Hûd/10:84). Hanya saja, selain mengajarkan *tawhîd* Nabi Syu'ayb juga mempunyai misi khusus pada kaumnya, seperti disebut dalam al-Qur'ân s. Hûd/10:84 di atas:

و إلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله ما
لكم من اله غيره و لا تنقصوا المكيال والميزان

إنيـا ر اكـم بخـير و إنـي أخـاف عليكـم عـذاب يـوم محيـط. و يـاقوم أوفـوا المكيـال والمـيزان بـا لقسـط و لا تبخسـوا النـاس أشـيا ءهـم و لا تعثـوا فـى الأرض مفسـدين

(هـود/١١:٨٤-٨٥)

Dan kepada bangsa Madyan, Kami utus saudara mereka, Syu'ayb. Ia berkata: "Wahai kaumku, mengabdilah kamu kepada Allah; kamu tidak mempunyai tuhan selain Dia. Dan janganlah kamu mengurangi takaran dan timbangan. Sesungguhnya aku melihat kamu dalam keadaan makmur, dan aku sesungguhnya mengkhawatirkan kamu akan siksaan pada hari (yang meliputi segala sesuatu)." Dan wahai kaumku, penuhilah takaran dan timbangan dengan adil dan janganlah merugikan sesama manusia akan barang-barang mereka dan janganlah pula kamu berbuat jahat di muka bumi dan berbuat kerusakan.

Misi khusus Nabi Syu'ayb adalah memperbaiki etika bisnis yang berlaku pada kaumnya.

Nama Muhammad sendiri disebut dalam al-Qur'ân sebanyak 4 kali dan 1 kali sebagai Ahmad (Q., s. al-Shaff/61:6), yaitu dalam al-Qur'ân, s. Âlu 'Imrân/3:144; al-Ahzâb/33:40; Muhammad/ 47:2; dan al-Fath/48:29. Dan seperti telah disebut, nama Muhammad juga menjadi nama dari sebuah surat, yaitu surat 47. Nama surat itu diambil dari perkataan "Muhammad" dalam ayat 2: *"Dan orang-orang yang mengerjakan amal-amal yang saleh serta percaya pula kepada apa yang diturunkan kepada* Muhammad *dan itulah yang hak dari Tuhan mereka. Allah menghapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan memperbaiki pula kondisi mereka."*

Nama Ahmad itu menurut al-Qur'ân disebut dalam *nubûwah* Nabi 'Îsâ seperti yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Shaff/61:6:

و إذ قال عيسى ابـن مريـم يـابني إسـر ائيـل إنـي

رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة و مبشرا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين

(الصف/٦١:٦)

Dan ingatlah ketika 'Îsâ, putra Maryam berkata: "Hai Bani Isrâ'îl, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab yang turun sebelumku, yaitu Taurat dan memberi kabar gembira dengan (datangnya) seorang rasul yang akan datang sesudahku, namanya Ahmad." Maka tatkala rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata: "Ini adalah sihir yang nyata."

Dalam ayat ini Nabi 'Îsâ a.s. sendiri juga membenarkan wahyu sebelumnya dan meramalkan datangnya rasul dengan misi yang sama.

Sekalipun nama Muhammad dan Ahmad hanya disebut 5 kali, namun ayat-ayat yang berkaitan dengan Nabi s.a.w. sangat banyak. Misalnya saja dalam al-Qur'ân s. al-Qalam/68:4, al-Qur'ân menyebut akhlak Nabi s.a.w. sebagai tangkisan terhadap tuduhan kaum musyrik Makkah bahwa Nabi s.a.w. adalah seorang yang "gila": *"Dan sesungguhnya, engkau mempunyai akhlak yang agung."* Dalam al-Qur'ân s. al-Takwîr/81:22, tangkisan di atas diulangi lagi: *"Dan kawanmu tidaklah gila."* Serangan kaum musyrik itu bertentangan dengan kenyataan, karena sejak muda, masyarakat Makkah telah menjuluki Nabi sebagai *al-amîn*, orang yang bisa dipercaya.

Pemberian gelar semacam itu tidak pernah diberikan pada orang lain di Makkah sebelumnya. Sebagai seorang yang dapat dipercaya, Muhammad tidak pernah tercatat berbicara bohong. Menjadi orang yang dapat dipercaya adalah ciri dan syarat seorang nabi. Al-Qur'ân sendiri juga memberikan gelar "*rasûl al-amîn*" pada beberapa nabi, yaitu Nabi Nûh, Nabi Hûd, Nabi Shâlih dan Nabi Lûth (Q., s. al-Syu'arâ'/26:107, 125, 143, dan 162). Namun, semua nabi itu telah didustakan kaumnya. Nabi

Nûh sendiri pernah mengeluh: *"Ya Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah mendustakan aku"* (Q., s. al-Syu'arâ'/26:117). Memang nabi-nabi itu telah didustakan oleh kaumnya masing-masing. Kaum 'Âd telah mendustakan Nabi Hûd (Q., s. al-Syu'arâ'/26:123), kaum Tsamûd mendustakan Nabi Shâlih (Q., s. al-Syu'arâ'/26:141). Demikian pula penduduk Aykah telah mendustakan Nabi Syu'ayb (Q., s. al-Syu'arâ'/26:176).

Seluruh isi surat al-Syu'arâ' (artinya: Para Penyair) diturunkan dengan maksud untuk menghibur Rasulullah s.a.w. Dalam surat itu ditayangkan riwayat para nabi, mula-mula Mûsâ dan saudaranya Hârûn ketika melawan Fir'awn, Ibrâhîm, Nûh, Hûd, Shâlih, Lûth, dan Syu'ayb. Semuanya menghadapi persoalan yang sama, yaitu didustakan oleh kaumnya. Padahal mereka membawa pesan yang sama dan mempunyai akhlak yang serupa. Ibrâhîm adalah orang yang berani mengatakan yang benar (Q., s. Maryam/19:41), Mûsâ adalah seorang pejuang yang tulus, tanpa pamrih (Q., s. Maryam/19:51), Nûh, Hûd, Shâlih, dan Lûth adalah orang yang dapat dipercaya, sedangkan Yahyâ adalah seorang yang sejak kanak-kanak dikenal sebagai manusia bijak, berbakti pada kedua orang tuanya dan tidak sombong (Q., s. Maryam/19:12 dan 14).

Setiap karakteristik akhlak pada nabi-nabi tertentu itu tidak saja eksklusif dimiliki oleh nabi yang bersangkutan, tetapi juga menjadi ciri nabi-nabi lainnya, karena semuanya memancar dari ajaran agama yang sama yang mengacu pada Tuhan yang sama (Q., s. al-Anbiyâ'/21:92 dan al-Mu'minûn/23:52). Karena itulah al-Qur'ân menurunkan kisah para nabi pada Rasulullah s.a.w. agar bisa diambil pelajaran dari padanya, tidak saja bagi beliau sendiri tetapi untuk semua orang yang beriman. Khusus bagi Rasulullah s.a.w. sendiri yang lagi mengalami tantangan dan tekanan dari kaum musyrik, kisah nabi itu mempunyai fungsi meneguhkan batin untuk tetap terus berjuang, seperti disimpulkan dalam al-Qur'ân s. Hûd/11:120:

وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به

فؤادك و جاءك في هذه الحق و موعظة وذكرى للمؤمنين (هود/١١: ١٢٠)

Dan semua kisah dari rasul-rasul Kami ceritakan kepadamu, ialah kisah-kisah yang dengannya Kami teguhkan hatimu; dan dalam surat ini telah datang kepadamu kebenaran, pengajaran dan peringatan bagi orang-orang yang beriman.

Lebih jauh al-Qur'ân s. Yûsuf/12:111, mengatakan bahwa kisah-kisah para nabi itu tidak sekadar pelajaran bagi orang-orang yang beriman, tetapi juga bagi semua orang yang berakal:

لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى و لكن تصديق الذي بين يديه و تفصيل كل شيء و هدى و رحمة لقوم يؤمنون (يوسف/١٢: ١١١)

Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Qur'ân itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.

Dalam menyebarkan ajaran-ajarannya yang bersumber dari wahyu Allah itu, Rasulullah s.a.w. sudah tentu akan selalu merujuk pada ajaran-ajaran para nabi sebelumnya, karena memang begitulah perintah Tuhan. Analog dengan ini, maka pengalaman para nabi juga bermanfaat bagi para ulama dan cendekiawan yang mewarisi risalah nabi (lihat, "*Islâm*, Agama Fithrah," dalam *Dîn*).

Para nabi dapat dijadikan contoh bagi para pejuang kontemporer, karena nabi adalah manusia biasa (Q., s. Ibrâhîm/14:11). Pernyataan bahwa para nabi itu adalah manusia biasa juga karena orang-orang kafir itu mengharapkan hal yang tidak-tidak pada

nabi dan rasul. Kelebihan para nabi dan rasul hanyalah karena mereka itu mendapat wahyu tentang ke-Esa-an Tuhan (Q., s. al-Kahfi/18:110):

قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا (الكهف/١٨:١١٠)

Katakanlah: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang manusia seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku 'bahwa sesungguhnya Tuhan kamu (*ilâhukum*) itu adalah Tuhan Yang Maha Esa (*ilâh al-wâḥid*)'. Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah mempersekutukan dalam beribadat kepada Tuhannya seorang pun."

Pertanyaannya mungkin adalah, apakah nama Tuhan itu berbeda-beda dari satu bangsa ke bangsa lain? Dalam bahasa Ibrani, Tuhan itu bernama *y-h-w-h*, atau *Yahweh*. Itulah Tuhan yang dikenal oleh Mûsâ, Dâwûd, Sulaymân, dan 'Îsâ dari kalangan Yahudi. Sedangkan di kalangan bangsa Arab Tuhan itu disebut *Allâh* atau *al-Raḥmân*, seperti disebut dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:110:

قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى (الإسراء/١٧:١١٠)

Katakanlah: "Serulah *Allâh* atau serulah *al-Raḥmân*. Dengan nama mana saja kamu menyeru, Dia mempunyai nama-nama yang indah (*al-Asmâ' al-Ḥusnâ*).

Ayat di atas, dihubungkan dengan ayat yang dikutip sebelum-

nya yang mengisyaratkan bahwa yang penting, para nabi dari berbagai bangsa itu memberitakan warta yang sama dari Tuhan Yang Maha Esa, dengan bahasa apa pun dan dengan nama Tuhan apa pun, asalkan sesuai dengan nama-nama indah Tuhan (*al-asmâ' al-ḫusnâ*), misalnya *al-Raḫmân* atau yang lain. Allah adalah satu di antara nama Allah itu, karena itu tidak mengapa jika menyeru pada Allah atau pada *al-Raḫmân*, karena keduanya adalah Tuhan Yang Maha Esa yang diajarkan oleh semua Nabi utusan Allah itu (lihat, "*Raḫmân* dan *Raḫîm*," dalam *Raḫmah*).

Itulah konsekuensi bahwa kaum Muslim itu harus percaya pada semua nabi sebagai kesatuan, walaupun mereka berasal dari berbagai bangsa dan mempunyai bahasanya sendiri. Para utusan itu memang diperintahkan untuk menyebarkan ajarannya dengan bahasa kaumnya agar ajarannya itu bisa dimengerti sejelas-jelasnya: "*Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka.*" Sebagai konsekuensi lebih lanjut dari ayat di atas, maka sekalipun al-Qur'ân itu diturunkan dalam bahasa Arab, tetapi hal itu tidak berarti bahwa al-Qur'ân hanya untuk bangsa Arab, melainkan untuk seluruh manusia, karena nabi diutus tidak hanya untuk bangsa Arab sebagaimana Nabi 'Îsâ tidak hanya untuk bangsa Isrâ'îl, melainkan untuk semua bangsa: "*Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada seluruh umat manusia, sebagai pembawa berita dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui*" (Q., s. Saba'/34:28). Juga dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:107: "*Dan tiadalah Kami mengutus engkau (Muḫammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian bangsa.*"

Nabi Ibrâhîm

Ibrâhîm adalah salah seorang nabi dan rasul yang mempunyai kedudukan istimewa dalam Islam dan namanya disebut dalam doa shalat. Ibadah haji, rukun Islam yang kelima, berkaitan pula dengan namanya. Orang yang naik haji disebut "memenuhi

panggilan Nabi Ibrâhîm." Dalam al-Qur'ân, Ibrâhîm disebut sebagai seorang Muslim dan seorang yang *hanîf*, seorang yang tulus dalam percaya dan mengabdi pada Allah. Tetapi Ibrâhîm sangat dekat dengan Islam karena ia adalah moyang Nabi Muhammad s.a.w. lewat putranya Ismâ'îl. Ibrâhîm dan putranya itu adalah orang-orang yang membangun kembali Ka'bah, yang mula-mula didirikan oleh Nabi Âdam a.s.

Bagi bangsa Ibrani, Ibrâhîm adalah juga *patriach* mereka. Ibrâhîm adalah moyang bangsa Yahudi lewat putranya Ishâq. Dalam Kitab Genesis 12 disebutkan bahwa Ibrâhîm menerima perintah Tuhan untuk meninggalkan kampung halamannya di Ur dan mengembara ke bagian bumi lain, dengan membawa kepercayaan bahwa ia akan menjadi Bapak bangsa-bangsa, dengan tanah yang dijanjikan oleh Tuhan. Kitab Genesis 15:6 juga melukiskan sesuatu yang sama dengan yang dikatakan oleh al-Qur'ân, bahwa Ibrâhîm adalah orang yang lurus (*righteous*) dan tunduk pada Tuhan. Hal itu terutama dibuktikan dengan kepatuhannya menjalankan perintah Tuhan untuk menyembelih putranya yang paling dicintai, Ishâq, dari perkawinan pertamanya dengan Sarah. Di sinilah perbedaannya antara keterangan Perjanjian Lama dengan al-Qur'ân. Menurut al-Qur'ân, yang diperintahkan untuk disembelih adalah Ismâ'îl, putra dari isteri keduanya, Hajar; bukannya Ishâq

Dalam al-Qur'ân disebutkan bahwa Ibrâhîm bukanlah seorang Yahudi maupun Nasrani. Di sini al-Qur'ân bertanya: *"Hai Ahli Kitab, mengapa kamu bantah membantah tentang hal Ibrâhîm, padahal Tawrat dan Injîl tidak diturunkan melainkan sesudah Ibrâhîm. Apakah kamu tidak berpikir?"* Namun al-Qur'ân tidak mengingkari bahwa agama yang disampaikan oleh Mûsâ, dengan Kitabnya *Tawrat*, maupun Dâwûd, dengan Kitabnya *Zâbûr*, demikian pula 'Îsâ, dengan Kitabnya *Injîl*, bersumber dari agama Ibrâhîm, yang oleh al-Qur'ân di sebut juga sebagai *islâm*.

Karena itu, maka Ibrâhîm tidak bisa disebut Yahudi dan tidak pula Nasrani, seperti yang mereka klaim, karena agama-agama itu, atau lebih tepatnya, syari'at-syari'at itu, baru lahir kemudian, sesudah Nabi Ibrâhîm. Dalam hal ini al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/ 3:67 menjelaskan:

ما كان إبراهيم يهوديا و لانصرانيا و لكن كان حنيفا
مسلما و ماكان من المشركين (آل عمران/٣:٦٧)

Ibrâhîm bukanlah Yahudi dan bukan pula Nasrani akan tetapi ia adalah seorang yang lurus (*hanîf*) lagi berserah diri (*muslim*) dan bukan sekali-kali ia termasuk orang-orang musyrik.

Apa yang dilukiskan ayat ini adalah seorang Ibrâhîm bukan sebagai seorang pemeluk agama yang terlembaga (*organized religion*), khususnya Kristen atau Yahudi, begitu juga "Islam" yang dibawa oleh Muhammad s.a.w.—karena ketiga agama itu baru lahir kemudian—melainkan agama pribadi Ibrâhîm, sebagai orang yang *hanîf* dan *muslim* (lihat, "Ibrâhîm, Bapak Monoteisme," dalam *Hanîf*).

إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه و هذا النبي والذين
آمنوا والله ولي المؤمنين (آل عمران/٣:٦٨)

Sesungguhnya, orang yang paling dekat kepada Ibrâhîm ialah orang-orang yang mengikutinya dan nabi ini (Muhammad), serta orang-orang yang beriman kepadanya (kepada Muhammad) dan Allah adalah Pelindung semua orang-orang yang beriman.

Tentu saja yang dikatakan al-Qur'ân itu, agar disampaikan oleh Muhammad s.a.w. dan kaum Muslim pada pemeluk agama Yahudi maupun Nasrani, bisa dinilai "subyektif" oleh pemeluk agama-agama itu. Tetapi, dengan mengacu pada agama Ibrâhîm, sebagai bentuk kepercayaan yang paling murni dalam kaitannya dengan ketiga agama itu, maka melalui penelitian sejarah, perbincangan bisa dibawa ke arena obyektif.

Ibrâhîm adalah Bapak agama monoteis, dengan asumsi bahwa yang disebut sebagai agama monoteis dan agama dunia dewasa ini adalah Yahudi, Kristen dan Islam (lihat, "Ibrâhîm, Manusia Pilihan," dalam *Ibrâhîm*). Suatu penelitian mengenai tiga agama

itu perlu menjawab, mana di antara tiga agama itu yang paling dekat dengan agama Ibrâhîm? Kenyataan dewasa ini menunjukkan bahwa Islamlah yang paling dekat dengan agama Ibrâhîm. Rukun Islam yang kelima, adalah pelaksanaan dari tradisi yang telah dibina oleh Ibrâhîm dan putranya Ismâ'îl. Ka'bah, atau *al-bayt al-'atîq*, rumah kuna, adalah salah satu tujuan ibadat haji. Di situlah terdapat pertanda sejarah yang disebut dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:97 sebagai *maqâm* Ibrâhîm, atau petilasan yang ditinggalkan oleh Ibrâhîm ketika ia dan putranya membangun kembali rumah suci itu. Agama-agama lain, yaitu Yahudi dan Kristen, sekalipun mengacu pada Ibrâhîm, tetapi tidak mempunyai tanda bukti hubungannya, seperti halnya Ka'bah (lihat, "Asal-Usul Agama," dalam *Hanif*).

Sungguhpun begitu, dengan mengacu pada kepercayaan Ibrâhîm dan seluruh keturunannya, termasuk Ishâq dan Ya'qûb, maka titik temu itu harus mengarah pada inti ajaran Ibrâhîm, sebagai *patriach* dari tiga agama itu. Itulah sebabnya maka al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:64 menurunkan sebuah ayat yang dapat dijadikan acuan:

قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون

(آل عمران/٣:٦٤)

Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah kita berpegang kepada suatu kata sepakat (*kalimat al-sawâ'*) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah sesuatupun kecuali kepada Allah dan kita tidak mempersekutukan Dia dengan sesuatu apapun dan tidak pula kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan, selain Allah." Jika mereka berpaling, maka katakanlah, kepada mereka: 'saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri' (*muslim*).

Ayat itu menjelaskan, bahwa titik temu yang benar antara agama-

agama adalah *tawḥîd*, yaitu pengakuan bahwa "tiada tuhan melainkan Allah."

Âdam, sebagai *ḥanîf*, menurut Glasse merepresentasikan manusia primordial dan penyerahan diri yang universal pada Realitas *Ilâhîyah*, sebelum manusia terpecah satu dengan yang lain dalam berbagai bentuknya. Agama Ibrâhîm, dalam orientasi ini, adalah sebuah penyucian kembali (*reconsecration*), suatu restorasi terhadap manusia menuju fithrahnya, yaitu bentuknya yang paling primordial. Itulah pula yang disebut sebagai *millah* Ibrâhîm. Dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:161, istilah *ḥanîf* diterjemahkan juga sebagai "yang murni" atau yang lurus.

Istilah di atas disebut sebanyak 15 kali dalam al-Qur'ân, 7 di antaranya berkaitan dengan Ibrâhîm. Terjemahan yang lazim adalah "agama Ibrâhîm" (*Al-Qur'ân dan Terjemahannya* terbitan Departemen Agama, RI). Tetapi untuk membedakannya dengan istilah *al-dîn*, yang mungkin dikaitkan dengan agama yang mapan, maka istilah *millah* diterjemahkan dengan "kepercayaan" (*creed*), seperti tampak dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:125:

و من أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله و هو محسن
واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا
(النساء/٤:١٢٥)

> Dan siapakah yang lebih baik agamanya (*al-dîn*) dari pada orang yang ikhlas dalam menyerahkan dirinya kepada Allah (*muslim*), sedangkan diapun mengerjakan perbuatan baik, dan ia mengikuti kepercayaan Ibrâhîm (*millat al-Ibrâhîm*) yang lurus (*ḥanîf*)? Dan Allah mengambil Ibrâhîm menjadi kesayangan-Nya?

Dari ayat ini tampak bahwa kepercayaan Ibrâhîm, terutama dalam analisis perbandingannya dengan agama Yahudi dan Kristen, dapat dijadikan patokan, mana di antara tiga agama dunia itu yang paling dekat dengan kepercayaan Ibrâhîm.

Islam yang dibawa oleh Muḥammad s.a.w. memang mengacu pada kepercayaan (*creed*) Ibrâhîm itu. Islam yang dibawakan

oleh Muhammad s.a.w. disebut juga "agama Ibrâhîm." Hal ini sangat tampak pada firman Allah sendiri dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:161:

قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين (الأنعام/٦:١٦١)

Katakanlah (Muhammad): "Sesungguhnya, aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus (*shirâth al-mustaqîm*), (yaitu) agama yang kokoh (*al-dîn al-qayyim*); kepercayaan Ibrâhîm (*millat al-Ibrâhîm*) yang lurus (*hanîf*); dan Ibrâhîm itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik."

Penamaan Islam sebagai "agama Ibrâhîm" itu ternyata memang berdasarkan firman Allah sendiri. Ini diperkuat dengan al-Qur'ân, s. al-Nahl/16:123, yang bersifat perintah langsung dari Allah pada Rasulullah s.a.w.:

ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين (النحل/١٦:١٢٣)

Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah kepercayaan Ibrâhîm, seorang yang murni kepercayaannya (*hanîf*)," dan bukanlah ia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan.

Karena itu tidak ada salahnya jika ada seseorang yang menyerukan "kembali pada kepercayaan Ibrâhîm." lebih-lebih jika seruan itu dilakukan dalam konteks perbincangan tentang agama-agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen, karena seperti itu pulalah seruan Allah pada Rasulullah s.a.w. guna mencari *common platform* yang sama, yaitu kepercayaan tentang Tuhan Yang Maha Esa (lihat, "Usaha Mencari Titik Temu [*Kalimat al-Sawâ'*]," dalam *Islâm*).

Dalam rangka kajian ilmiah, istilah *millah Ibrâhîm* dapat diformulasikan ke dalam suatu teori tentang kepercayaan mono-

teisme yang murni, sebagai dasar analisis perbandingan agama. Memang dalam kebudayaan Islam, istilah *millah* telah berkembang dan berubah dari makna aslinya. Misalnya saja istilah *millet* dipakai dalam pengertian "agama resmi" yang dianut di lingkungan Imperium Turki. Tetapi istilah itu, dalam penggunaan yang lebih lazim di Turki dan Parsi, diartikan pula sebagai "bangsa," "rakyat" atau "negara." Harus disadari di sini bahwa pengertian agama itu berkaitan juga dengan pengertian negara, bangsa dan rakyat, mengingat *al dîn*, juga berarti "ikatan." Tetapi istilah *millah* itu sendiri, sebenarnya mempunyai arti yang berkebalikan dengan *al-dîn*, karena yang pertama menunjuk pada "kepercayaan" (*creed*) atau komunitas spiritual yang tidak bersifat resmi, sedangkan yang kedua menunjuk pada agama tertentu (*the religion*), seperti Islam, Kristen dan yang lain.

Dari *Nabî* ke *Madînah*

Percaya pada para nabi dan rasul, merupakan salah satu Rukun Iman. Kepercayaan ini sangat penting, karena nabi dan rasul, adalah orang yang dipilih oleh Allah, untuk menjadi perantara antara manusia umumnya dengan Allah. Dengan percaya pada para nabi dan rasul yang membawa kepercayaan yang sama, yaitu percaya pada Tuhan Yang Maha Esa (*tawhîd*), maka umat manusia bisa memperoleh pegangan yang pasti dan otentik tentang berita yang berasal dari Tuhan.

Nabi dan rasul, menurut al-Qur'ân adalah manusia biasa. Kelebihannya adalah bahwa nabi dan rasul itu mendapat wahyu dari Allah dan mempunyai kelebihan lain, terutama dalam hal akhlak, dari manusia lainnya. Dengan kelebihannya itulah maka para nabi dan rasul mampu memperoleh kepercayaan dari kaumnya dan dari umat manusia umumnya, walaupun dalam sejarah selalu saja tampak ada manusia yang mendustakan mereka.

Muhammad s.a.w. adalah nabi dan rasul penutup, yang menggenapi ajaran-ajaran yang dibawa oleh para nabi dan rasul sebelumnya. Semua agama yang dibawa oleh nabi, disebut *islâm*,

karena kesemuanya mengajarkan sikap "berserah diri pada Allah." Kepercayaan *tawhîd* yang murni dan asli terutama ditunjukkan oleh kepercayaan Ibrâhîm (lihat, "*Islâm* dalam al-Qur'ân," dalam *Islâm*).

Agama Islam yang dibawa oleh Muhammad s.a.w. mengacu pada *tawhîd* yang bersumber dari kepercayaan Nabi Ibrâhîm, Nabi kesayangan Tuhan itu. Dibanding dengan agama-agama lain, khususnya agama Yahudi dan Kristen, yang mengacu pada "agama Ibrâhîm" itu, maka Islam yang dibawa oleh Muhammad s.a.w. adalah yang paling dekat dengan kepercayaan Ibrâhîm tersebut.

Dalam berkomunikasi dan berinteraksi dengan agama-agama lain, khususnya agama-agama *ahl al-Kitâb*, maka acuan yang diikuti adalah mencari kata sepakat yang berpusat pada kepercayaan dan kepasrahan yang tulus pada Tuhan Yang Maha Esa. Dalam hal ini, kepercayaan Ibrâhîm sebagai bentuk yang paling primordial, dapat dijadikan dasar teori dalam analisis perbandingan agama.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *madînah*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. "*Madînah*" bukan hanya sebuah nama kota, tetapi juga berarti "kota". Ia muncul, tumbuh dan berkembang sejalan dengan sistem nilai, Islam hingga menjelma sebagai peradaban Islam. Bahkan "*Madînah*" itu sendiri tidak hanya berarti "kota" atau negara-kota, tetapi juga "peradaban" (*tamaddun*). *Madînah* (kota) dan *tamaddun* (peradaban) berasal dari akar kata yang sama, *m-d-n*, dan mempunyai kaitan dengan kata *dîn* (agama), yang punya pengertian sebagai "ketidak-kacauan."

Jika ada gagasan tentang benturan antar peradaban (*clash of civilization*) seperti yang diangkat Samuel P. Huntington itu, benturan antar peradaban yang luhur tidak akan terjadi. Benturan itu hanya terjadi apabila pada satu atau semua sistem nilai peradaban-peradaban itu, secara prinsipil mengandung keburukan, dan mengandung kekeliruan dalam pelaksanaan. Peradaban yang mengandalkan dan menggunakan kekerasan sebenarnya menunjukkan inferioritas peradaban itu sendiri.

مدينة

MADÎNAH

MADÎNAH, dengan huruf besar di awal katanya, adalah nama sebuah kota, salah satu kota suci umat Islam di Tanah Haram di samping Makkah. Kota itu dikenal juga dengan nama yang lebih panjang, *Madînat al-Munawwarah*, Kota Cahaya, dan *Madînat al-Nabî*, Kota Nabi. Kota itu tadinya disebut Yatsrib. Pada tahun 622 M. Nabi Muhammad s.a.w. berhijrah ke kota itu bersama dengan 70 orang sahabatnya. Kedatangan Nabi dan sahabatnya membawa perubahan besar, baik di bidang politik, sosial, ekonomi maupun budaya. Di bawah kepemimpinan Nabi dan para *Khulafâ' al-Râsyidîn*, perkembangan yang terjadi di kota ini membawa pula perubahan di bagian-bagian lain di dunia.

Selama 63 tahun sejak Hijrah, kota ini dikenal sebagai pusat pemerintahan sejak zaman Nabi s.a.w. dan diteruskan oleh Khalifah Abû Bakr, 'Umar dan 'Utsmân dan berakhir hingga pusat pemerintahan dipindahkan ke Kûfah oleh Khalifah 'Alî. Madinah juga menjadi pusat kegiatan intelektual di Dunia Islam. Tetapi karena tokoh-tokoh dikota ini banyak melakukan oposisi maka tentara Kerajaan 'Umayyah yang berpusat di Damaskus

dan kemudian Baghdad sering menyerang kota ini yang menyebabkan banyak penduduknya berpindah ke Spanyol.

Madînah dalam al-Qur'ân

Nama Madinah sendiri disebut dalam al-Qur'ân sebanyak tiga kali, yaitu dua kali dalam surat al-Tawbah/9:101 dan 120 serta sekali dalam surat al-Munâfiqûn/63:8. Tetapi istilah *madînah* atau *madâ'in*, jamaknya, termasuk sebagai nama kota, seluruhnya disebut sebanyak 17 kali dalam 11 surat. Selain Madinah, sebagai nama kota, istilah itu sendiri artinya adalah kota atau kota-kota.

Seluruh ayat yang memuat kata ini turun di Madinah. Untuk pertama kalinya kata ini disebut dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:111 dan 123. Dalam ayat 111 bentuk katanya adalah jamak, yaitu *madâ'in*, sedangkan pada ayat 123 bentuk katanya adalah tunggal, *madînah*. Bunyi ayat itu bersama-sama dengan ayat sebelum dan sesudahnya adalah sebagai berikut:

قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون. قالوا أرجه و أخاه و أرسل في المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم (الأعراف/٧:١٠٩-١١٢)

Para pejabat pemerintahan Fir'awn berkata: "Sesungguhnya Mûsâ ini adalah ahli sihir yang pandai, yang bermaksud hendak mendepak kamu dari negerimu," (Fir'awn berkata): "Jadi apa yang kamu sarankan?" Pemuka-pemuka itu menjawab: "Beri tangguhlah dia dan saudaranya (Hârûn), serta kirimlah ke kota-kota (*madâ'in*) beberapa orang yang akan mengumpulkan (ahli-ahli sihir) supaya mereka membawa kepadamu semua ahli sihir yang pandai."

Dalam ayat-ayat selanjutnya diceritakan bahwa para ahli sihir yang didatangkan Fir'awn akhirnya beradu kepandaian dengan

Mûsâ. Pertandingan itu menimbulkan rasa takut yang luar biasa pada yang melihatnya. Tetapi barang-barang yang diciptakan oleh tongkat para ahli sihir itu ditelan oleh jelmaan tongkat Mûsâ, sehingga *"mereka itu kalah di tempat itu dan jadilah mereka orang-orang yang hina."* Bahkan akhirnya *"para ahli sihir itu serta merta meniarapkan diri dengan bersujud."* Kemudian ayat 121-123 menceritakan:

قالوا آمنا برب العالمين. رب موسى و هارون. قال فرعون آمنتم به قبل أن أذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون (الأعراف/٧: ١٢١-١٢٣)

Mereka berkata: "Kami beriman kepada Tuhan semesta alam, yaitu Tuhan Mûsâ dan Hârûn." Fir'awn berkata: "Apakah kamu beriman kepadanya sebelum aku memberi izin kepadamu? Sesungguhnya perbuatan ini adalah suatu tipu muslihat yang telah kamu rencanakan di dalam kota (*madînah*) ini, untuk mengeluarkan penduduknya dari padanya; maka kelak kamu akan mengetahui (akibat perbuatanmu itu)."

Mendengar ancaman Fir'awn itu, para ahli sihir yang telah beriman itu tidak takut sama sekali. Mereka malahan berkata: *"Sesungguhnya kepada Tuhanlah kami kembali."* Dan mereka pun berdoa kepada Tuhan: *"Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan buatkanlah kami mati dalam keadaan berserah diri* (muslim)."

Dalam ayat-ayat di atas, istilah kota disebut dalam kisah Mûsâ dan saudaranya Hârûn melawan kekuasaan Fir'awn. Pada ayat yang disebut pertama dikatakan bahwa para pejabat Fir'awn menganjurkan agar ia mengirim beberapa orang ke kota-kota, guna mencari para ahli shir. Dari sini kita bisa memperoleh keterangan bahwa pada zaman Fir'awn telah dikenal kota-kota. Dan kota-kota itu memiliki sejumlah ahli sihir yang terkemuka. Fir'awn sendiri juga tinggal di sebuah kota yang merupakan ibu kota kerajaan dan pusat kekuasaan Fir'awn.

Ayat yang selanjutnya turun termuat dalam al-Qur'ân s. Yâsîn/36:20. Dalam *Al-Qur'ân dan Terjemahnya*, terbitan Departemen Agama (1984/1985), dalam surat Yâsîn sebelum ayat 13, pada bagian akhir Juz ke-22, terdapat suatu sub-judul "Kisah penduduk sebuah kota yang harus menjadi pelajaran bagi penduduk Makkah." Kata "kota" terdapat pada ayat 20. Tetapi pada ayat 13 disebut juga sebuah istilah yang sering juga diterjemahkan dengan "kota," yaitu *qaryah*. Dalam suatu gerakan da'wah di Yogya, muncul istilah "*qaryah thayyibah*," yang maksudnya adalah "desa yang baik," "desa teladan" atau "desa Islami." Tetapi dalam ayat ini, *qaryah* diterjemahkan dengan kata "negeri."

Kumpulan ayat ini mengisahkan datangnya utusan Allah ke suatu negeri atau kota, dimulai dengan kalimat:

واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون.
إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا
إنا إليكم مرسلون (يس/٣٦:١٣-١٤)

Dan kemukakan kepada mereka sebuah tamsil tentang penduduk kota (*qaryah*), ketika para utusan datang pada mereka. Tatkala Kami mengutus dua utusan (Allah) kepada mereka, maka mereka pun mendustakan dua orang itu: Lalu Kami perkuat (dua orang itu) dengan orang ketiga, maka mereka berkata: "Sesungguhnya kami diutus kepada kamu sekalian."

Menurut penafsiran Mawlânâ Muhammad 'Alî dalam *The Holy Qur'ân,* sebenarnya yang dimaksud dengan dua orang itu, sebagai kisah tamsil, adalah Nabi Mûsâ dan Nabi 'Îsâ yang dikirim kepada kaum mereka masing-masing. Kedua utusan itu ditentang dan didustakan. Mereka memang tidak begitu berhasil meyakinkan kaum mereka. Karena itu Allah mengutus utusan ketiga yang tidak lain adalah Nabi Muhammad s.a.w. Di akhir juz 22 ini datang suatu penjelasan, bahwa sekalipun kebanyakan orang menentang misi seorang nabi, tetapi akan selalu saja ada yang membenarkan dan mengikuti seruan:

و جاء من أقصا المدينة رجل يسعى قال ياقوم اتبعوا المرسلين. اتبعوا من لا يسئلكم أجرا و هم مهتدون (يس/٣٦:٢٠-٢١)

Dan dari bagian *kota* yang jauh, datanglah seorang pria dengan bergegas-gegas. Ia berkata: "Wahai kaumku, ikutilah para rasul. Ikutilah orang yang tiada minta balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk."

Ayat ini memberikan penjelasan tentang selalu adanya orang yang menerima misi para rasul. Situasi itu agaknya berlaku umum. Seorang pembaru biasanya ditentang oleh banyak orang dengan berbagai sebab. Tetapi akan selalu saja ada yang mendukung dan akhirnya misinya bisa berhasil meyakinkan masyarakat yang lebih luas.

Demikianlah yang terjadi pada Nabi s.a.w. yang diutus ke kota Makkah. Kalau dari penduduk Makkah yaitu hanya sedikit saja yang menyambut seruan Nabi s.a.w., hanya sekitar 75 orang saja sebelum hijrah, tetapi dari kota yang jauh, Madinah, seruan Nabi s.a.w. disambut hangat. Mereka malahan mengundang Nabi dan pengikutnya untuk berpindah saja ke Madinah. Nabi s.a.w. dan para sahabatnya tidak bisa melupakan jasa mereka yang disebut kaum *Anshâr*, kaum Penolong itu. Inilah yang menjelaskan mengapa Nabi s.a.w. dan tiga sahabat yang menggantikan kepemimpinannya, Abû Bakr, 'Umar dan Utsmân, memilih berkubur di Madinah dan bukan di Makkah, sekalipun di situ terdapat rumah Allah, Ka'bah.

Hal menarik dari ayat-ayat yang kita kutip tersebut, adalah bahwa para nabi dan rasul itu selalu diutus kepada penduduk kota, walaupun akhirnya diterima juga oleh penduduk desa. Mengapa kepada penduduk kota, padahal penduduk kota itu biasanya berpikir lebih kritis daripada penduduk desa? Apalagi kota adalah pusat pemerintahan, pusat politik dan di situ pula terdapat cerdik pandai yang di zaman dulu adalah para rohaniawan?

Risiko berda'wah di kota-kota memang besar. Sebagaimana

diceriterakan dalam al-Qur'ân, para rasul itu selalu saja ditolak dan didustakan. Yang menjadi pelopor, dalam kasus Nabi 'Îsâ a.s. umpamanya adalah pejabat pemerintahan dan para rohaniawan. Dugaan orang, seruan para nabi itu mestinya akan mendapat sambutan dari para rohaniawan, para pendeta, ahli agama dan cerdik pandai. Ternyata para pemuka agama yang mapanlah yang biasa menjadi pelopor penentang gerakan pembaruan para nabi. Al-Qur'ân s. Yâsîn/36:15 menceritakan: *Mereka menjawab: "Kamu tidak lain hanyalah manusia seperti kami dan Allah Yang Maha Pemurah tidak menurunkan sesuatupun, kamu tidak lain hanyalah pendusta belaka."*

Dalam ayat ini "mereka" itu adalah yang *nota bene* percaya kepada, paling tidak menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah. Ajaran Nabi, seperti dikatakan oleh Erich Fromm, tidak hanya menyangkut aspek rohani, tetapi selalu mengandung dimensi politik, yaitu segi kekuasaan (lihat, "Kenabian dalam Sejarah," dalam *Nabî*).

Walaupun penduduk suatu kota bisa menolak seruan para nabi dan rasul, tetapi yang bisa menerima wahyu Allah adalah penduduk kota juga, sekalipun dari kota yang jauh, sebagaimana Nabi Muhammad s.a.w. justru disambut oleh penduduk Madinah, seperti juga Nabi Ayyub a.s. yang disambut oleh orang-orang dari negeri lain. Pada ayat 21, al-Qur'ân memberikan penjelasan mengapa penduduk kota dari jauh itu bisa menerima seruan para rasul, sebagaimana tercermin dari kata-katanya: *"Ikutilah orang yang tiada minta balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk."*

Pertama, mereka melihat keikhlasan para nabi dan rasul itu, mereka itu tiada memiliki pamrih. Kedua, mereka memang melihat cahaya kebenaran yang berisikan petunjuk. Dengan perkataan lain, mereka yang menerima itu memang bisa memahami kandungan petunjuk dalam seruan para nabi dan rasul.

Ayat ketiga tentang *Madînah* yang mula-mula turun ada dalam Q., s. al-Syu'ârâ'/26:36 dan 53. Tetapi kota-kota yang dimaksud sama dengan yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:111 dan 123 di zaman Fir'awn. Sedang ayat yang keempat yang turun, disebut dalam, al-Qur'ân s. al-Naml yang berbunyi: *Dan adalah*

di kota *itu sembilan laki-laki yang membuat kerusakan di muka bumi dan mereka tidak berbuat kebaikan.*

Menurut seorang ahli tafsir, yang dimaksud dengan kota itu adalah kota Hijr, yang terletak di antara negeri Hijaz dan Syam, tempat kaum Tsamûd berdiam. Dalam al-Qur'an, kaum Tsamûd selalu disebut bersama-sama dengan kaum 'Âd, generasi yang pendulunya sempat mencapai peradaban yang tinggi tetapi kemudian hancur. Kaum keturunan Tsamûd membangun kembali peradaban itu dengan membangun perkebunan-perkebunan, rumah-rumah, gedung-gedung, dan istana yang indah dengan memahat bukit-bukit.

Terdapat perbedaan penafsiran tentang siapa yang dimaksud dengan sembilan orang yang berbuat kerusakan di muka bumi. Dalam sebuah buku tentang kisa-kisah dalam al-Qur'ân (Bey Arifin, *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'ân,* 1971), yang dimaksud dengan sembilan orang dalam ayat di atas adalah para pemuda yang membunuh unta betina subur yang menghasilkan susu yang melimpah, sebagai upaya menentang misi Nabi Shâlih a.s. Tetapi dalam penafsiran Mawlânâ Muhammad 'Alî. ayat di atas sebenarnya ditujukan kepada sembilan orang tokoh kota Makkah yang menentang Nabi s.a.w., yaitu Abû Jahl, Muth'im ibn 'Adîy, Syaybah ibn Rabî'ah, Uthbah ibn Rabî'ah, Wâlid ibn Uthbah, Ummayyah ibn Khalf, Nadlr ibn Harts, 'Aqbah ibn Abî Mu'ayth dan Abû Lahab.

Beberapa ayat lain menceriterakan sesuatu perihal penghuni kota-kota di zaman yang berbeda-beda. Dalam al-Qur'ân s. al-Qashash/28:15, 18 dan 20 kota yang dimaksud adalah Memphis, ibu kota Mesir Kuna di bawah Fir'awn di zaman Nabi Mûsâ a.s.; pada al-Qur'ân s. Yûsuf/12:30 yang dimaksud adalah juga ibu kota Mesir Kuna, di masa Nabi Yûsuf; sedangkan pada al-Qur'ân s. al-Hijr/15:67 dan al-Kahfi/18:62 yang dimaksud adalah kota Sodom di zaman Nabi Lûth a.s.

Kesemua surat di atas menceriterakan kejadian yang dialami oleh para rasul dalam menghadapi umat mereka masing-masing yang tinggal di kota-kota. Hal ini menunjukkan bahwa misi para rasul itu langsung ditujukan kepada orang-orang yang berada pada puncak peradaban mereka. Mereka memang bisa mencapai

kemajuan dalam bidang kebendaan, tetapi para nabi hendak menyempurnakan peradaban itu dengan bangunan rohani. Tetapi sayang, seperti diceriterakan dalam kisah para rasul dalam al-Qur'ân, mereka itu menolak seruan para rasul hingga mereka mengalami kehancuran (lihat, "Perintah Menegakkan Keadilan," dalam *Zhâlim*).

Ayat-ayat akhir yang turun mengenai kota menunjuk kepada kota Madinah. Pada mulanya Nabi s.a.w. dan para pengikutnya, baik kaum Muhâjirîn (yang pindah dari Makkah) maupun kaum Anshâr (penghuni asli yang menolong Nabi s.a.w.) adalah golongan minoritas yang lemah (Q., s. al-Munâfiqûn/63:8). Di kota itu banyak kaum munafik yang selalu berusaha mengkhianati Nabi s.a.w. (Q., s. al-Ahzâb/33:60). Ketika mereka menjadi kelompok minoritas, mereka berharap bahwa kaum mayoritas penduduk Madinah akan mengusir kaum minoritas Muslim. Tetapi Allah mengatakan bahwa kaum munafik itu tidak menyadari kekuatan kaum Muslim.

Tetapi dalam al-Qur'ân s. al-Tawbah/9:101 terdapat keterangan yang lebih spesifik bahwa kaum munafik itu tidak hanya terdapat pada orang-orang kota. Bahkan dalam ayat itu disebutkan terlebih dahulu kaum munafik di pedesaan yang terdiri dari kaum Arab-nomaden:

و ممن حولكم من الأعراب منافقون و من أهل المدينة مـردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم (التوبة/٩:١٠١)

Di antara orang-orang Arab Badui yang di sekelilingmu (di sekitar Madinah itu), terdapat orang-orang munafik dan juga di antara penduduk Madinah). Mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Kamu (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) Kamilah yang mengetahui mereka. Nanti mereka akan Kami hukum dua kali kemudian mereka akan kembali kepada kesengsaraan yang besar.

Yang disebut kaum munafik adalah mereka yang mengakui

Perjanjian Madinah, yakni konstitusi yang berlaku pada penduduk Madinah, tetapi mereka tidak mau melaksanakan pasal-pasal perjanjian bersama atau kontrak sosial itu.

Pada ayat-ayat dalam surat al-Tawbah itu dikemukakan berbagai kewajiban yang menyangkut kewarganegaraan, antara lain kewajiban militer dalam rangka pertahanan kota, terutama dalam berjaga-jaga terhadap agresi penduduk (negara)-kota Makkah. Demikian pula kewajiban membayar zakat, yang berfungsi sebagai pajak atau kontribusi sosial, mereka tolak dengan mengatakan bahwa membayar zakat itu menimbulkan kerugian. Bahkan kaum munafik juga berusaha mendirikan tempat peribadatan guna mengumpulkan jama'ah lain dan menimbulkan perpecahan. Tempat peribadatan itu disediakan dalam rangka menunggu seorang pemuka agama yang akan membawa tentara Romawi. Sekalipun mereka itu mendirikan tempat peribadatan, tetapi tujuannya bukan untuk beribadah melainkan menyembunyikan tujuan politik.

Sebuah masjid haruslah didirikan berdasarkan azas *taqwâ* kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa (Q., s. al-Tawbah/9:109). Secara populer, *taqwâ* sering diartikan sebagai sikap tunduk kepada perintah Allah dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Tetapi menurut K.H. Mustofa Bisri, seorang kyai muda, penyair dari Rembang dalam sebuah karangannya di koran *Republika* (Kamis, 23 September 1993), perintah Allah itu sangat luas, tidak hanya shalat, membayar zakat dan naik haji, tetapi juga "menepati janji, menunaikan amanat, menyantuni anak yatim dan dlu'afa, menghormati yang lebih tua dan menyayangi yang lebih muda, *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, menghormati tamu dan tetangga, menyayangi dan menghormati suami atau istri dan seterusnya." Demikian pula menjauhi larangan tidak hanya meninggalkan atau menjauhi syirik, merampok, membunuh, berzina atau mabuk, tetapi juga "tidak berbohong, menggunjingkan orang, khianat, mencaci, merendahkan orang, pamer, sombong, sewenang-wenang, menganiaya dan sebagainya" (lihat, "Arti *Taqwâ*, Bukanlah Takut," dalam *Taqwâ*). Karena itu, maka sebuah masjid—dan masjid pertama yang didirikan oleh Nabi di Madinah adalah Masjid Quba—dengan

azas *taqwâ* berarti juga merupakan tempat pembinaan akhlak *taqwâ* itu (lihat, "Ciri-ciri Orang Ber-*taqwâ*," dalam *Taqwâ*).

Di Madinah, Nabi s.a.w., selain mematuhi dan berusaha menegakkan Konstitusi Madinah, juga membina masyarakat dengan wahyu Allah yang berangsur-angsur turun. Surat al-Bara'ah, nama lain dari surat al-Tawbah ayat 122 mengandung sebuah perintah Tuhan:

و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

(التوبة/٩:١٢٢)

Dan janganlah kaum mu'min itu pergi semuanya (melaksanakan dinas militer). Mengapa tidak pula berangkat satu rombongan dari tiap-tiap golongan di antara mereka mengusahakan diri untuk memperdalam pengetahuan agama mereka, dan agar mereka memberi pelajaran kepada kaum mereka masing-masing agar mereka berhati-hati.

Ayat ini mencanangkan sebuah program mempelajari agama dan pendidikan kepada warganegara. Program ini dianjurkan karena menyadari kondisi mental penduduk Madinah dan warga desa-desa di sekitarnya, yang belum memiliki kesadaran berwarganegara. Di luar kota Madinah, warganegara itu adalah penduduk Arab Badui, sedangkan di kota Madinah sendiri banyak tinggal kaum Yahudi dan Nasrani. Semuanya sebenarnya sudah terikat dengan Konstitusi Madinah yang ditanda tangani oleh wakil-wakil mereka. Tetapi mereka bersikap munafik, dalam arti hanya menyatakan pengakuan tunduk secara formal saja, tetapi enggan menepati kewajiban. Padahal Madinah dan sekitarnya masih berada dalam ancaman agresi, baik dari Selatan, dari kota Makkah, maupun dari Utara, dari Imperium Romawi dengan dukungan kaum kolaborator di Madinah.

Keterangan lebih lanjut tentang situasi di atas dapat diketahui dari al-Qur'ân s. al-Ḫujurât/49:14 yang berbunyi:

قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم و إن تطيعوا الله و رسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم (الحجرات/٤٩:١٤)

Penduduk padang pasir berkata: "Kami beriman." Katakanlah (Muhammad): "Kamu belum beriman, tetapi berkatalah: kami berserah diri; karena iman belum merasuk ke dalam hatimu. Dan jika kamu taat kepada Allah dan rasul-Nya, Ia tidak akan mengurangi amal kamu sedikit pun. Sesungguhnya Allah itu Yang Maha Pengampun, Yang Maha Pengasih.

Berdasarkan ayat itu maka sebenarnya penduduk padang pasir itu hanyalah menyatakan tunduk saja, karena sudah disepakatinya sebuah undang-undang dasar. Tetapi mereka belum beriman. Mereka belum tunduk berdasarkan kesadaran dan keyakinan dan kemudian taat kepada Allah dan rasul-Nya. Itulah sebabnya maka turun ayat, agar Nabi s.a.w. melakukan pendidikan ahli agama agar kelak mereka dapat mengajarkan ilmu mereka itu kepada anggota komunitas mereka masing-masing.

Dalam kenyataannya yang diajarkan agama itu adalah sebuah cara hidup, bahkan juga cara bermasyarakat dan bernegara. Dalam memahami makna "agama" dalam al-Qur'ân s. al-Tawbah/9:122 agaknya kita harus memahami substansi agama itu sendiri dan cakupan-cakupannya (lihat, "Agama dan Masyarakat," dalam *Dîn*).

Agama dan Peradaban

Pembangunan kota agaknya berkaitan erat dengan agama. Seperti telah diutarakan, agama yang dibawa para nabi dan rasul, selalu disebarkan di antara penduduk kota, termasuk ke kalangan elite politik dan pemerintahannya. Islam yang dibawa oleh

Rasulullah Muhammad s.a.w. juga disebarkan di antara penduduk kota perdagangan Makkah, di sebelah selatan, dan agropolitan Madinah, di sebelah utara. Sebuah kota yang baru, dalam arti fisik memang tidak timbul. Tetapi kota yang lama bernama Yatsrib itu memang telah digantikan dengan sebuah kota dengan nama baru, *Madînat al-Nabî*, Kota-Nabi yang diberi julukan *Madînat al-Munawwarah*, Kota Cahaya.

Hasil dari penyebaran Islam itu adalah terbentuknya sebuah masyarakat baru dan sebuah negara, sebuah kekuasaan politik yang mengayomi masyarakat. Dalam penyebaran agama itu telah terjadi sebuah transformasi dari masyarakat jahiliyah yang gelap ke masyarakat pencerahan. Dengan perkataan lain, sebuah peradaban (*tamaddun*) telah timbul. Sebuah peradaban terutama dicerminkan oleh perilaku manusianya. Masyarakat kota Madinah memang telah dibentuk secara nyata oleh agama.

Dari analisa bahasa Arab, kata *tamaddun*, yang artinya peradaban, mempunyai kaitan erat dengan *madînah*, *mudun* dan *madâ'in* yang artinya kota, karena keduanya berasal dari akar kata yang sama. Dengan begitu maka kota berkaitan erat dengan peradaban. Kata *madânî*, tidak hanya berarti *urbanized*, bersifat perkotaan, tetapi juga *civilized*. Sedangkan *tamdin*, dapat diterjemahkan sebagai proses menjadi beradab atau *civilizing*. Kata ini bisa pula mengandung arti kemajuan dalam kebudayaan masyarakat, humanisasi dan peningkatan standar moral. Kata *tamaddun*, yang berasal dari kata kerja *m-d-n* (artinya membangun), dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi peradaban, sekalipun kata ini juga berasal dari bahasa Arab, tetapi dari asal kata yang lain yaitu *adab*.

Kota atau negara-kota, dalam bahasa Arab memang disebut sebagai *madînah*, jamaknya *mudun* atau *madâ'in*. Di zaman lalu dan di negara-negara yang sedang berkembang, kota merupakan gejala yang sangat menonjol dari lingkungan sekitarnya. Kota adalah tempat penduduk berdagang. Sebuah kota bisa dimulai dari sebuah pasar atau sebuah tempat persinggahan. Di tempat persinggahan itulah orang menyediakan pelayanan jasa. Karena itu maka kota adalah pusat pelayanan jasa.

Di kota orang berkumpul dan berkomunikasi. Dan komuni-

kasi yang intens membutuhkan bahasa yang lebih kaya. Melalui bahasa, manusia berpikir. Karena itu, maka kota juga merupakan pusat manusia yang bersifat lebih keras. Di situ berkembang simbol-simbol sebagai alat komunikasi. Berkembangnya simbol-simbol lebih memperlancar komunikasi. Memang simbol timbul karena kebutuhan komunikasi. Dengan simbol manusia memecahkan masalah hubungan antar manusia. Makin rumit sifat hubungan manusia, makin banyak penciptaan simbol. Makin banyak simbol makin halus sifat bahasa itu. Dari situlah lahir *adab* dan peradaban. Manusia penghuni kota disebut juga *civilian*, orang-orang yang beradab. Mereka adalah orang-orang yang hidup berdasarkan suatu standar moral tertentu, standar moral yang lebih tinggi atau lebih kompleks. Itulah sebabnya maka orang yang terkesan kurang beradab sering pula disebut sebagai "orang desa" atau "orang kampung," sekalipun belum tentu orang kota itu lebih beradab dari orang desa, bahkan sebaliknya, orang kota sering juga dipandang sebagai kurang beradab oleh orang desa.

Peradaban adalah istilah Indonesia yang sinonim dengan bahasa Inggris *civilization*. Asal katanya adalah *a-d-b* yang artinya adalah "kehalusan" (*refinement*), pembawaan yang baik, tingkah laku yang baik, sopan santun, tata-susila, kemanusiaan atau kesusastraan. Di Indonesia, di perguruan tinggi agama Islam, Fakultas Adab adalah Fakultas Bahasa dan Kebudayaan. Dalam bahasa Inggris disebut juga *Faculty of Humanities*, Fakultas Ilmu Kemanusiaan.

Dari akar kata yang sama, timbul istilah, *adîb* yang jamaknya adalah *udàbâ'*. Artinya adalah berbudaya, berperilaku halus atau berpendidikan. Kata ini juga bisa diartikan sebagai terasuh dengan baik (*well bred*) sehingga karena itu orang yang terasuh dengan baik itu menjadi baik perilakunya. Yang menarik adalah bahwa kata ini dapat diartikan juga sebagai "orang beradab" atau "orang kota" (*civil* atau *urbane*).

Tidak mengherankan jika pendidikan, dalam kata Indonesia dapat diterjemahkan menjadi *ta'dîb* dalam bahasa Arab. Kata ini disebut juga disiplin, atau taat pada peraturan. Syed Naquib al-Attas, dalam bahasannya mengenai pendidikan tidak mau

memakai istilah *tarbiyah*, melainkan *ta'dîb* karena kata yang terakhir itu mengandung arti membentuk adab atau kebudayaan. Pendidikan—berdasarkan istilah *ta'dîb*—berarti proses pembentukan perilaku dengan menanamkan nilai-nilai tertentu. Dengan *ta'dîb* akan terbentuk pula disiplin. Orang yang dididik dalam cara berpikir ilmiah akan terbentuk menjadi orang yang mampu berpikir dalam disiplin ilmu tertentu yang diajarkan. Namun perlu diingat bahwa istilah *adab* maupun *ta'dîb*, justru tidak ada dalam al-Qur'ân. Sedangkan istilah *tarbiyah* dapat dicari kaitannya dengan istilah-istilah dalam al-Qur'ân yang sama akar katanya.

Dalam pembahasannya mengenai kata *dîn* bersama Ziauddin Sardar, Syed Naquib al-Attas juga menghubungkan istilah *tamaddun* dan *madînah* dengan *dîn* yang artinya agama. Kata *dîn* sebenarnya berasal dari *d-y-n* yang artinya berhutang, sedangkan kedua kata yang pertama berasal dari kata *m-d-n* yang artinya membangun. Kata *dâna*, dalam al-Qur'ân mengandung banyak arti, misalnya memberikan penilaian, menetapkan hukum (*to judge*) atau menjalankan suatu agama (*to practice a religion*). Tetapi kata *dâna* juga bisa diartikan sebagai keadaan berhutang, terpidana atau sedang menerima imbalan (*rewards*) dan hukuman.

Penggunaan kata *dîn* ini yang artinya berkaitan dengan hutang terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:282 yang berbunyi: *Hai orang yang beriman apabila kamu berhutang-piutang (*tadâyan tum bi dayn-in*), tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya.* Ini adalah salah satu contoh perintah agama yang berisikan pedoman tentang bermu'amalah berupa kontrak atau kesepakatan berhutang-piutang. Di situ terdapat istilah *tadayyan-a*—menyepakati perjanjian hutang-piutang yang mengikat kedua belah pihak—yang mempunyai akar kata yang sama dengan *dîn* yang artinya agama (lihat, "*Dîn* dalam al-Qur'ân," dalam *Dîn*).

Dalam ayat tersebut diperkenalkan suatu hal baru, yakni perjanjian yang direkam—dengan menuliskan isi perjanjian tersebut dengan saksi—laki-laki atau perempuan. Perjanjian secara tertulis dan dengan saksi itu, nilainya lebih tinggi dari perjanjian

tanpa tertulis dan tanpa saksi. Gambaran dari perjanjian itu pulalah yang digambarkan oleh *dîn*. Orang yang ingin memperoleh kebaikan dan manfaat mengikatkan diri pada suatu tatacara hidup tertentu. Beragama, artinya menolak kekacauan. Kata "*gama*" artinya "kacau." Sedangkan "*a*" artinya tidak. Sehingga "*agama*" adalah ketidakkacauan.

Perjanjian secara tertulis di atas adalah merupakan sebuah kebudayaan kreatif. Pertama, perjanjian tertulis mengandung manfaat dalam pergaulan kemasyarakatan, misalnya dalam menertibkan transaksi perdagangan dan pinjam-meminjam uang dan menghindari perselisihan dan ketidak-jujuran. Kedua, perjanjian tertulis membutuhkan kebudayaan tulis-menulis yang menunjangnya. Itulah sebabnya, maka semenjak kedatangan Islam yang dibawa Muhammad s.a.w. salah satu bentuk kebudayaan yang sangat menonjol di dunia adalah tulis-menulis dan administrasi.

Beragama sebenarnya adalah sebuah pernyataan terikat secara sukarela kepada suatu peradaban. Dalam beragama tidak ada paksaan. Beragama adalah sebuah sikap dan tindakan manusia merdeka, yaitu merdeka dalam menentukan pilihan hidup. Dengan adanya unsur paksaan, maka keberagamaan itu sendiri dengan sendirinya batal. Tetapi setelah menyatakan dirinya terikat kepada suatu keteraturan atau peradaban, maka seseorang telah melepaskan kebebasan yang lebih rendah nilainya, kepada kebebasan yang lebih tinggi, yaitu kebebasan yang menjamin tercapainya kebaikan. Jika timbul suatu lembaga yang memaksa, misalnya organisasi atau negara, maka lembaga itu sebenarnya hanyalah sebuah perwujudan amanat kolektif untuk menjaga kebebasan yang nilainya lebih tinggi itu (lihat, "Teori Islam tentang Negara dalam Masyarakat," dalam *Ûlû al-Amr-i*).

Dalam pembahasan di atas, dirasakan adanya kejumbuhan antara peradaban atau kebudayaan dengan agama. Padahal, agama, dalam hal ini Islam adalah wahyu Allah dan bukannya ciptaan manusia. Sedangkan peradaban dan kebudayaan adalah kreasi manusia yang bermasyarakat. Sebenarnya itu hanyalah soal kepercayaan belaka, yaitu kepercayaan bahwa agama Islam itu adalah wahyu dari Allah, dan bukannya kreasi manusia,

sebagaimana agama-agama tertentu lainnya. Tetapi wujud agama adalah sama dengan wujud kebudayaan atau peradaban. Peradaban adalah nilai-nilai luhur atau puncak kemanusiaan. Demikian pula halnya agama, yang juga penjelmaan dari nilai-nilai luhur manusia sebagaimana ditunjukkan Allah.

Namun, keterpautan agama dan peradaban terdapat pula dalam hubungan etimologis. Dari kata *dâna* itu sendiri, secara etimologis juga timbul kata *madînah* yang artinya adalah kota atau peradaban. Jadi *madînah* itu, bisa berasal dari kata *m-d-n* atau *d-y-n* yang artinya memang berbeda. Sebuah, kota atau negara-kota di masa lalu memang menggambarkan suatu keterikatan kolektif. Kota adalah sebuah bangunan yang terwujud dari kesepakatan kolektif yang tertulis maupun tidak. Nabi s.a.w. dalam hal ini memperkenalkan budaya baru, yaitu budaya tertulis yang melahirkan konstitusi itu.

Pembentukan Kota Madinah

Secara empiris, perkembangan agama yang diajarkan oleh Nabi s.a.w. langsung diikuti dengan perkembangan kebudayaan lebih lanjut. Sebagai contoh, Nabi s.a.w.—berdasarkan wahyu yang diterimanya—memperkenalkan sistem distribusi pendapatan dan kekayaan dalam bentuk zakat, shadaqah, infaq dan waqaf. Dengan sistem tersebut terciptalah masyarakat yang lebih egaliter yang didukung oleh solidaritas. Ini merupakan suatu corak peradaban yang tersendiri. Berbeda dengan corak masyarakat kota Makkah ketika itu yang hirarkis menurut kekuatan fisik dan kepemilikan kekayaan, Madinah adalah sebuah warga kota yang memiliki persamaan hak di depan hukum, sebuah masyarakat egaliter yang didukung oleh sistem keadilan distributif (lihat, "Dimensi-dimensi Keadilan," dalam *'Adl*).

Perkembangan masyarakat di Madinah selanjutnya melahirkan sebuah lembaga kekuasaan pemerintahan yang lebih formal, berdasarkan musyawarah. Madinah bukan hanya merupakan masyarakat tetapi terus berkembang menjadi sebuah negara-kota. Berbeda dengan negara-kota Makkah yang diatur berdasar-

kan kekuasaan, yaitu kekuasaan plutokrasi—yang terdiri dari kelas pedagang yang berkuasa—negara-kota Madinah diatur sebagai negara hukum berdasarkan suatu konstitusi tertentu, yaitu Konstitusi Madinah (lihat, "Teori Kontrak Sosial," dalam *Ummah*).

Selama tiga belas tahun sesudah peristiwa hijrah, dalam kepemimpinan Nabi s.a.w. sebenarnya telah terjadi sebuah perbenturan peradaban (*clash of civilization*), yaitu perbenturan antara peradaban negara-kota Makkah dengan peradaban negara-kota Madinah. Perbenturan peradaban sebenarnya adalah sebuah persaingan antara dua atau lebih sistem nilai. Sistem nilai yang "menang" adalah yang unggul. Dan sistem nilai yang unggul adalah yang berkembang dan mampu bekerja: *Kamu adalah ummah (peradaban) yang unggul yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, mencegah yang munkar dan beriman kepada Allah.*

Ayat 110 surat Âlu 'Imrân/3, di atas mengisyaratkan bahwa *ummah* atau peradaban yang sedang dibangun di Madinah itu adalah sebuah peradaban yang unggul, dibangun dengan sebuah sistem nilai tertentu, yaitu kegairahan untuk meraih yang terbaik (*al-khayr).* (Lihat, "*Ummah* dalam al-Qur'ân," dalam *Ummah*). Sistem yang terbaik itu dilakukan dengan tiga cara: menegakkan yang ma'ruf, mencegah yang munkar dan beriman kepada Allah. Dalam tafsiran Dr. Kuntowidjojo, amr *ma'rûf* adalah sebuah proses humanisasi, *nahy munkar* adalah liberasi (pembebasan) dan iman kepada Allah adalah transendensi. Proses-proses itu melahirkan sebuah peradaban.

Bagaimana strategi nabi s.a.w. membina masyarakat? Landasan utamanya adalah kontrak sosial di antara warganegara dalam Konstitusi Madinah. Pengakuan dan ketaatan terhadap kontrak sosial akan membentuk kewarganegaraan. Eksistensi sebuah negara-kota pada waktu itu ditentukan oleh kewarga-negaraan (*civic*). Memang, kesadaran dan ketaatan itu sendiri di bawah kepemimpinan Nabi s.a.w. tidak tercipta begitu saja. Gangguan-gangguan internal sering terjadi karena ulah kaum munafik, yakni kelompok-kelompok yang secara formal mengaku muslim atau tunduk kepada konstitusi, tetapi perbuatannya bersifat

sebaliknya, misalnya melakukan oposisi dan makar. Tetapi yang lebih menonjol adalah perkembangan masyarakat dalam arti positif. Misalnya kesadaran kewarga-negaraan berkembang sehingga membentuk sistem pertahanan-keamanan dalam berjaga-jaga menghadapi kemungkinan agresi dari negara-kota Makkah.

Langkah kedua yang dilakukan Nabi s.a.w. adalah membangun masjid umum, masjid Quba yang kemudian disebut sebagai Masjid Nabi. Pembangunan masjid adalah simbol pembangunan akhlak dan pembangunan komunitas (*jamâ'ah*). Lewat masjid, Nabi s.a.w. tidak hanya mengajak manusia berkomunikasi secara bersama dengan Tuhan, tetapi juga membina akhlak yang luhur. Akhlak itu merupakan fondasi dari hubungan harmonis antar manusia.

Selanjutnya, Nabi s.a.w. membentuk hubungan persaudaraan, terutama antara kaum Anshâr dan kaum Muhâjirîn yang mewakili komunitas yang paling jauh berbeda. Dari sini berkembang rukun tetangga (*neighbourhood*). Bersamaan dengan itu Nabi s.a.w. dengan sabar membina keluarga. Ayat-ayat al-Qur'ân dan teladan Nabi sendiri memberikan pedoman hubungan suami-istri dan antara anak dan orang tua. Rumah tangga yang harmonis merupakan fondasi dari hubungan bertetangga.

Pembangunan sebuah kota bukan hanya pembangunan fisik, melainkan dan yang terutama adalah pembangunan masyarakat. Ayat-ayat al-Qur'ân yang turun dalam periode Madinah pada umumnya adalah ayat-ayat kemasyarakatan, berbeda dengan ayat-ayat *Makkîyah* yang lebih banyak menyangkut akidah. Pada waktu itu memang terjadi persaingan dengan kota Makkah yang lebih dahulu tumbuh sebagai kota perdagangan. Persaingan itu oleh Madinah dilakukan dengan membangun ke dalam yang menghasilkan sebuah masyarakat yang teratur berdasarkan *taqwâ* (disiplin rohani dan perilaku [lihat, "Implikasi Kemanusiaan *Taqwâ*," dalam *Taqwâ*]).

Dalam persaingan di atas, pimpinan kota Makkah memang tidak tahan, karena itu mereka naik pitam dengan melakukan berkali-kali agresi yang tidak pernah berhasil. Agresi adalah tanda kekalahan persaingan dalam perbenturan peradaban. Perang dan

agresi bukanlah peradaban itu sendiri, melainkan sebuah perusakan peradaban (*decivilization*). Negara yang mendasarkan diri pada kekuatan angkatan perang semata dan menggunakannya kepada bangsa yang lain yang dianggap sebagai pesaingnya, adalah negara yang sebenarnya merasa kalah atau terdesak dalam persaingan peradaban.

Persaingan antara sistem nilai yang sama-sama luhur tidak akan menimbulkan konfrontasi atau perbenturan (*clash*). Suatu perbenturan fisik akan terjadi apabila salah satu atau semuanya dari sistem nilai yang bertarung itu ***bâthil*** (mengandung keburukan dalam prisnip) dan/atau *fâsiq* (mengandung kekeliruan dalam pelaksanaan). Dalam perbenturan antar bangsa dengan peradaban yang sama atau berbeda, yang benar (*ḫaqq*) akan jaya, sedangkan yang ***bâthil*** akan runtuh atau kalah (Q., s. al-Isrâ'/17:81 dan Q., s. Sabâ'/34:49).

Namun persaingan antara peradaban yang berbeda,.tetapi sama-sama luhur dan benar, yang terjadi bukanlah perbenturan (*clash*), melainkan saling akulturasi. Yang merasa lebih inferior akan menyerap yang unggul. Sebenarnya suatu *clash* adalah suatu penyimpangan dalam perkembangan peradaban. Perkembangan yang normal dalam suatu peradaban adalah saling mengenal (*ta'âruf*) dan saling menghargai (Q., s. al-Ḫujurât/49:13). Kemanusiaan yang sama-sama luhur dan benar tidak akan menimbulkan benturan, melainkan saling menyuburkan (*cross-vertilization*).

Perbenturan antara kota Makkah dan kota Madinah, sebagaimana kita ketahui dari sejarah, adalah perbenturan antara yang hak dan yang bathil. Perbenturan itu akhirnya dimenangkan oleh kota Madinah. Terbukanya kota Makkah itu sendiri ternyata tidak terjadi melalui peperangan. Nabi s.a.w. dan para sahabatnya yang ribuan jumlahnya itu, ketika memasuki kota Makkah hanya memakai ihram, bahan pembalut badan yang putih bersih, tanda perdamaian. Nabi s.a.w. sendiri memerintahkan kepada pengikut-pengikutnya untuk tidak sekali-kali membawa senjata. Dan Nabi s.a.w. tidak datang untuk menghukum, melainkan untuk mengampuni. Abû Sufyân, musuh terbesar

dan kepala negara-kota Makkah juga tidak dihukum. Bahkan orang yang ingin selamat dianjurkan untuk memasuki rumah Abû Sufyân.

Dari *Madînah* ke *Khalîfâh*

Madinah, selain nama sebuah kota, yaitu *Madînat al-Nabî*, Kota Nabi dan *Madînat al-Munawwarah*, Kota Cahaya, adalah juga cermin sebuah peradaban. Sebelumnya, kota Madinah dikenal dengan nama Yatsrib. Pada waktu itu, Yatsrib belum merupakan kota yang sebenarnya. Ia lebih merupakan suatu pusat pemukiman penduduk. Dengan kedatangan Nabi s.a.w. bersama sahabat-sahabatnya, maka Yatsrib berubah dan berkembang menjadi kota dalam arti yang sebenarnya, yaitu sebuah tempat yang berisikan sebuah kebudayaan yang berkembang. Setelah itu, *Madînat al-Munawwarah* adalah sebuah pusat peradaban, cerminan nilai-nilai kemanusiaan yang paling luhur.

Peradaban itu sendiri, dalam kasus kota Madinah, dibangun dengan ajaran agama. Madinah adalah perwujudan sebuah sistem nilai yang berintikan ajaran *tawḫîd* dan doktrin mencapai kebaikan melalui *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*. Berdasarkan ajaran itu, maka suatu peradaban akan menjadi unggul. Suatu peradaban yang unggul adalah peradaban yang terus berkembang di tengah-tengah kehidupan manusia. Hingga kini peradaban *tawḫîd* masih terus berkembang dan akan terus berkembang menyinari kehidupan manusia (lihat, "*Amr Ma'rûf Nahy Munkar* dalam al-Qur'ân," dalam *Amr Ma'rûf Nahy Munkar*).

Benturan peradaban adalah persaingan antara dua atau lebih sistem nilai. Peradaban yang mengandalkan dan menggunakan kekerasan, dengan sendirinya menunjukkan inferioritas peradaban di atas. Peradaban yang unggul adalah yang terus dianut umat manusia dan memberikan manfaat kepada kehidupan umat manusia. Sebaliknya peradaban yang inferior adalah peradaban yang tidak berkembang, atau hanya mampu berkembang atas dasar kekerasan yang menimbulkan kerusakan dalam kehidupan umat manusia.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *khalîfah*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Penafsiran tentang *khalîfah* ini, sangatlah beragam. Sebab, kata tersebut dalam dirinya sendiri menimbulkan berbagai arti dan membuka penafsiran yang beragam pula. Tetapi, seperti terlihat dalam entri berikut ini, konsep *khalîfah* membawa kepada satu kesimpulan, bahwa Allah telah mengisyaratkan suatu konsep tentang manusia, yakni sebagai wakil Tuhan di muka bumi. *Khalîfah* adalah sebuah fungsi yang diemban oleh manusia berdasarkan amanat yang diterimanya dari Allah. Amanat itu pada intinya adalah mengelola bumi secara bertanggung-jawab, dengan mempergunakan akal yang telah dianugerahkan Allah kepadanya.

خليفة

KHALÎFAH

KATA *Khalîfah* yang cukup dikenal di Indonesia ini, mengandung makna ganda. Di satu pihak, *khalîfah* dimengerti sebagai kepala negara dalam pemerintahan dan kerajaan Islam di masa lalu, yang dalam konteks kerajaan pengertiannya sama dengan kata *sulthân*. Di lain pihak, cukup dikenal pula pengertian *khalîfah* sebagai "wakil Tuhan" di muka bumi.

Yang dimaksud dengan wakil Tuhan itu bisa dua macam. Pertama, yang diwujudkan dalam jabatan sultan atau kepala negara. Kedua, fungsi manusia itu sendiri di muka bumi, sebagai ciptaan Tuhan yang paling sempurna. Dalam pengertian kedua ini, Prof. Dr. Andi Hakim Nasution, mantan Rektor IPB itu, menulis sebuah buku berjudul *Manusia, Khalifah di Bumi* (1986). Agaknya, judul buku tersebut diambil dari judul salah satu artikel di dalamnya, "Gizi Baik sebagai Persiapan Menjadi Khalifah di Bumi." Makanan bergizi terutama untuk bayi, membentuk jaringan otak yang mempengaruhi kecerdasan orang setelah dewasa. Dengan kecerdasan itulah manusia mampu menjalankan fungsinya sebagai *khalîfah* di bumi.

Sehubungan dengan pengertian yang pertama, ulama-sarjana Pakistan Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, telah mengarang sebuah buku yang berjudul *al-Khilâfah wa al-Mulk*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Khalifah dan Kerajaan: Evaluasi atas Sejarah Pemerintahan Islam* (1984). Istilah *khilâfah* di atas berasal dari akar kata yang sama dengan *khalîfah*, yang artinya pemerintahan atau kepemimpinan. *Khilâfah*, sebagai turunan dari kata *khalîfah*, adalah teori Islam tentang negara dan pemerintahan. Sebagaimana akan dibahas kemudian, istilah *khilâfah* itu sendiri tidak dijumpai dalam al-Qur'ân. Itulah antara lain yang menimbulkan bantahan dari Dr. Qamaruddin Khan dalam buku kecilnya *Politican Concept in the Qur'ân* (1973), yang telah diterjemahkan menjadi *Tentang Teori Politik Islam* (1987).

Khalîfah dalam al-Qur'ân

Kata *khalîfah*, seperti disebutkan dalam *A Concordance of the Qur'ân* karangan Hanna E. Kassis (1983), berasal dari akar kata *kh-l-f*. Dalam al-Qur'ân akar kata ini membentuk beberapa kata jadian, seperti terlihat dalam tabel berikut:

BENTUK KATA	ARTI
Khalafa	menggantikan (*to succed*), menjadi pengganti (*to be successor*), mengambil, menjemput (*to come after*), menggantikan tempat seseorang (*to do in some one else's place*) setelah seseorang meninggalkan suatu tempat (*after one leave*), seseorang yng tertinggal, ketinggalan, ditinggalkan (*one who stays behind*).
Khalf	pergantian (*a succession*), generasi penerus (*succeding generation*), terbelakang (*behind*) dari belakang (*from behind*), sesudah (*after*).
Khalîfah	wakil (*a viceroy*), pengganti (*successor*).
Khulafâ'	bentuk kata jamak (*plural*) dari kata *khalîfah*.

Bentuk Kata	Arti
Khawâlîf	mereka yang ditinggal dibelakang, tertinggal (*those who stay behind*); yang tidak berguna (*the useless*); (wanita) yang tertinggal di belakang (*[the woman] who stays behind*).
Khilâf	sesudah (*after*), belakang (*behind*): sebagai pengganti (*alternately*), bertolak belakang (*on the opposite*), di bagian yang lain (*on the alternate sides*).
Khilfah	bergantian, silih berganti (*a succession*).
Khallafa	meninggalkan (*to leave behind*), *khullifa* (ditinggalkan); (orang) yang ditinggalkan (*mukhallaf*).
Khâlafa	menyalahi seseorang (*to come behind another, to do something behind another's back*); menentang (*to appose, go against*); *yukhtalif-u*, menyalahi.
akhlafa	gagal (*to fail*), mengingkari janji (*to break one's word*);orang yang gagal atau menyalahi janji (*one who fail or break his word*); mengingkari janji (*yukhlif-u*); menghindari (*yukhlafu*); orang yang menyalahi janji (*mukhlif*).
takhallafa	tidak ikut menyertai (*yatakhallaf-u*).
ikhtalafa	berlainan (*to be at variance*); menemukan sebab perbedaan (*to find cause of disagreement*); berbeda (*to differ*); mencari sebab perselisihan (*to seek cause of dispute*); pergantian (*alternation*); perbedaan (*difference*); sesuatu yang berbeda (*that which is different*), beraneka ragam (*diverse*); seseorang yang memiliki perbedaan (*who is at varience*); yang diperselisihkan (*yakhtalif-u*), diperselisihkan (*ukhtulifa*); pergantian (*ikhtilâf*); tidak sama, berbeda (*mukhtalif*).
istakhlafa	menunjuk sebagai pengganti (*to make one successor*); seseorang yang ditunjuk sebagai pengganti atau pewaris (*one who is made a successor or inheritor*); mengganti dengan (*yastakhlif-u*); menjadikan seseorang menguasai (*mustakhlaf*).

Dalam al-Qur'ân kata yang berasal dari *Kh-l-f* ini ternyata disebut sebanyak 127 kali, dalam 12 kata jadian. Maknanya berkisar di antara kata kerja menggantikan, meninggalkan, atau kata benda pengganti atau pewaris, tetapi ada juga yang artinya telah "menyimpang," seperti berselisih, menyalahi janji, atau beraneka ragam.

Guna memperoleh sedikit gambaran tentang arti *khalîfah* dalam konteks al-Qur'ân, berikut ini diturunkan beberapa ayat dari Q., s. al-A'râf. Kata itu disebut sebanyak 7 kali. Misalnya, ayat 17 berbunyi,

ثـم لآتينهـم مـن بـين أيديهـم و مـن خلفهـم و عـن أيمـانهم و عـن شمـائلهم و لا تجـد أكـثرهم شـاكرين (الأعـراف/٧:١٧)

Kemudian aku akan mendatangi mereka dari muka dan dari *belakang* mereka, dari kanan dan dari kiri mereka. Dan Engkau Tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur.

Dalam ayat tersebut ada perkataan *khalf* yang artinya belakang, sebagai lawan dari kata muka. Ini berkaitan dengan godaan setan yang membujuk manusia, baik secara terang-terangan maupun sembunyi agar manusia tidak bersyukur kepada Allah.

Berikutnya, pada ayat 69, terbetik istilah *khalîfah* dalam ayat yang berbunyi:

أو عجبتـم أن جـاءكم ذكـر مـن ربكـم علـى رجـل منكـم لينذركـم واذكـروا إذ جعلكـم خلفـاء مـن بعـد قـوم نـوح و زادكـم فـى الخلـق بصطـة فـاذكروا آلاء الله لعلكـم تفلحـون (الأعـراف/٧:٦٩)

Apakah kamu (tidak percaya) dan heran bahwa datang kepadamu peringatan dari Tuhanmu yang dibawa oleh seorang laki-laki di antaramu untuk memberi peringatan kepadamu? Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai *pengganti-pengganti* (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nûh, dan Tuhan telah melebihkan kekuatan tubuh dan perawakanmu (dari pada Nûh itu). Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah, supaya kamu (menjadi bangsa yang) berhasil.

Kata *khalîfah* diterjemahkan sebagai pengganti, yakni generasi yang menggantikan generasi sebelumnya.

Generasi itu adalah kaum Hûd, yakni bangsa 'Âd yang terkenal perkasa yang menggantikan generasi Nûh. Generasi Hûd itu disebutkan sebagai lebih kuat tubuh dan perawakannya. Dalam ayat berikutnya, yakni ayat 72, dijelaskan: bahwa kaum Hûd telah diselamatkan Allah bersama-sama dengan rahmat besar yang diberikan kepada umat ini. Dan telah ditumpas orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah.

Pada ayat 74 diceriterakan tentang umat Nabi Shâlih a.s. yang juga menggantikan generasi sebelumnya:

واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد و بوأكم
في الأرض تتخذون من سهولها قصورا و تنحتون
الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله و لا تعثوا في
الأرض مفسدين (الأعراف/٧:٧٤)

Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikan kamu *pengganti-pengganti* (yang berkuasa) sesudah kaum 'Ad, dan memberikan tempat bagimu di muka bumi. Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunung untuk dijadikan rumah; maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.

Kaum Nabi Shâlih adalah generasi pengganti kaum 'Âd yang perkasa itu. Dan kaum Nabi Shâlih ini juga adalah sebuah bangsa

yang unggul yang berhasil membangun peradaban yang tinggi seperti ditandai oleh kemampuan mereka membuat bangunan-bangunan di tanah-tanah datar dan pegunungan. Mereka membangun istana-istana di tanah-tanah datar dan mendirikan rumah dengan memahat gunung-gunung. Kepada kaum Nabi Shâliḫ diingatkan bahwa mereka telah mendapatkan nikmat dari Allah dan karena itu, janganlah membuat kerusakan. Tetapi, seperti diceritakan dalam ayat-ayat selanjutnya, umat ini mengingkari amanat yang disampaikan Nabi Shâliḫ a.s. Mereka menyatakan diri tidak mau beriman.

Pada ayat 142 ditampilkan cerita mengenai Nabi Mûsâ dan Nabi Hârûn yang mengemban misi kenabian kepada bangsa Mesir yang juga berhasil membangun peradaban tinggi di bawah para Fir'awn. Petikan ayat yang mengandung kata serupa itu berbunyi,

و قال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي و أصلح
و لا تتبع سبيل المفسدين (الأعراف/٧:١٤٢)

Dan berkata Mûsâ kepada saudaranya Hârûn: "*Gantikanlah* aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah (keadaan kaumku), dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan."

Dalam ayat ini terdapaṭ bentuk kata imperatif (perintah) ***ukhlufnî***, yang artinya "jadilah penggantiku" di antara kaumku, yang merupakan perintah Nabi Mûsâ a.s. kepada Nabi Hârûn a.s., ketika Nabi Mûsâ a.s. ingin bepergian ke gunung Tursina guna bermunajat kepada Allah.

Sebagaimana diketahui, Mûsâ pada waktu itu telah membawa kaumnya bereksodus dari Mesir, menyeberangi Laut Merah menuju ke suatu tempat yang telah dijanjikan Allah. Mengantisipasi pembentukan masyarakat baru, Mûsâ memikirkan bagaimana mengatur umatnya dengan tata hukum baru. Ia memerlukan diri berkhalwat guna memperoleh petunjuk Tuhan. Setelah berkhalwat selama sebulan dan kemudian digenapkan menjadi

40 hari, Allah menurunkan wahyunya yang kemudian dikenal sebagai hukum Tawrât. Dalam ayat itu juga, pada kalimat sebelumnya, diceriterakan,

و وعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم
ميقات ربه أربعين ليلة (الأعراف/٧:١٤٢)

"Dan telah Kami janjikan kepada Mûsâ (untuk memberikan hukum Tawrât), sesudah berlaku waktu tiga puluh malam dan Kami sempurnakan malam itu dengan sepuluh malam lagi, maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya selama empat puluh malam."

Sebelum pergi, Mûsâ berpesan kepada Hârûn untuk sementara menggantikan peranannya sebagai pemimpin bangsanya. Ia berwanti-wanti agar Hârûn tidak terpengaruh oleh orang-orang untuk berbuat kerusakan. Ternyata kepemimpinan Hârûn memang tidak cukup tangguh, sehingga umat Mûsâ melakukan penyelewengan dengan menyembah patung anak sapi yang mereka buat sendiri.

Dalam ayat di atas, Hârûn yang diserahi mengambil-alih kepemimpinan sementara, dapat disebut sebagai *khalîfah*. Di sini, *khalîfah* adalah seorang mandataris. Pada ayat 150, terdapat pula kata *khalafa*, yakni *khalaf tumû nî*, yang artinya sepeninggalku atau sesudah kepergianku. Maksudnya adalah masa setelah Mûsâ pergi: *"Alangkah buruknya pekerjaan yang kamu kerjakan sesudah kepergianku!"*

Akhirnya, pada ayat 169, terdapat dua kata dari akar kata yang sama, yakni kata kerja *khalafa* dan kata benda *khalfun*, dalam ayat berikut:

فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون
عرض هذا الأدنى و يقولون سيغفرلنا و إن يأتهم
عرض مثله يأخذوه (الأعراف/٧:١٦٩)

Maka datanglah sesudah mereka generasi (yang jahat) yang mewarisi Tawrât, yang mengambil harta benda dunia yang rendah ini, dan berkata: "Kami akan diberi ampun." Dan kelak jika datang kepada mereka harta benda dunia sebanyak itu, niscaya mereka akan mengambilnya juga.

Kata *fa khalafa min ba'di him* berarti, "telah datang sesudah mereka" dan *khalfun* yang artinya "generasi yang menggantikan-nya," yang mewarisi Tawrât.

Dapat disimpulkan di sini, *khalîfah* bisa dipakai untuk menyebut suatu generasi atau kaum dan dapat pula individu sebagaimana Hârûn adalah khalifah Mûsâ. Pengganti yang menerima kekuasaan serta wewenangnya dari orang lain ini bisa bersifat sementara.

Manusia, *Khalîfah* di Bumi

Kata yang berkaitan dengan istilah *khalîfah* ini disebut sebanyak 10 kali dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah. Istilah itu mengandung banyak makna, yakni "mereka yang datang kemudian," "sesudah kamu," "yang diperselisihkan," "silih berganti," "berselisih," dan "yang diperselisihkan." Dan pada ayat 30, disebut istilah *khalîfah* yang menjadi pokok bahasan di sini. Bunyi ayat tersebut adalah:

و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض
خليفة (البقرة/٢:٣٠)

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang *khalîfah* di muka Bumi."

Dalam ayat ini diceritakan bahwa Allah akan menciptakan seorang *khalîfah* di bumi.

Tetapi, siapa yang dimaksudkan sebagai *khalîfah* tersebut? Agaknya yang dimaksud dengan *khalîfah* di sini adalah Âdam.

Pada ayat 31 di sebutkan bahwa *"Ia mengajarkan kepada Âdam nama segala sesuatu."* Tidak dijelaskan lebih lanjut, apa yang dimaksud dengan *khalîfah* itu. Tetapi dari ayat-ayat selanjutnya kita bisa membuat sedikit penafsiran bahwa yang dimaksud dengan *khalîfah* adalah Âdam. Ia, oleh Allah, diberi kemampuan menyebut nama benda. Dengan kemampuan ini manusia mempunyai bahasa untuk berkomunikasi.

Istilah *khalîfah* disebut sebanyak 9 kali dalam al-Qur'ân. Bentuk jamaknya, yakni *khawâlif*, disebut dua kali, tetapi artinya sudah lain. Bentuk jamak lainnya adalah *khalâ'if*.

Setelah disebut dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah di atas, istilah ini disebut lagi dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:165:

و هو الذي جعلكم خلائف الأرض و رفع بعضكم فوق
بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم (الأنعام/٦:١٦٥)

Dan Dialah yang menjadikan kamu *penguasa-penguasa* di bumi dan Dia pula yang meninggikan derajat sebagian kamu atas sebagian yang lain, dan untuk mengujimu tentang apa yang diberikan kepadamu.

Menurut tafsir Muhammad 'Alî, *The Holy Qur'ân*, ayat ini memberi isyarat bahwa umat Islam akan menjadi penguasa-penguasa di muka bumi. Dengan melihat bentuk jamaknya, yakni *khalâ'if*, dan juga disebut bahwa ia meninggikan derajat sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat, maka yang dituju di sini adalah umat manusia umumnya. Mereka itu berlomba untuk bisa memperoleh kekuasaan, dan yang satu mungkin lebih unggul dari yang lain. Di sini, *khalîfah* diterjemahkan sebagai "penguasa" atau mereka yang memiliki kekuasaan.

Dua ayat lain yang terdapat dalam al-Qur'ân s. al-A'râf telah dibahas di atas. Di situ *khalîfah* diterjemahkan sebagai generasi atau generasi penerus atau generasi pengganti. Selanjutnya, dalam al-Qur'ân s. Yûnus, kata ini juga disebut dua kali. Pada ayat 14 disebut istilah itu. Tetapi pengertiannya akan menjadi jelas jika dikutip ayat sebelumnya,

و لقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات و ما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزى القوم المجرمين. ثم جعلناكم خلائف فى الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون (يونس/١٠:١٣-١٤)

Dan sesungguhnya telah Kami binasakan *generasi-generasi* sebelum kamu selagi mereka lalim, dan utusan mereka telah datang kepada mereka dengan tanda bukti yang terang, namun mereka tidak mau juga beriman. Demikian Kami menghukum kaum yang berdosa. Dan Kemudian Kami membuat kamu sebagai penguasa di muka bumi sesudah mereka, agar Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat.

Dalam ayat 14 tersebut, *khalâ'if* diterjemahkan sebagai penguasa-penguasa di antara umat manusia di muka bumi. Sekali lagi kata-kata ini berlaku bagi umat manusia pada umumnya.

Satu ayat lagi, yaitu ayat 73 surat Yûnus/10, yang berbunyi,

فكذبوه فنجيناه و من معه فى الفلك و جعلناهم خلائف و أغرقنا الذين كذبوا بآياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين (يونس/١٠:٧٣)

Tetapi mereka mendustakan ia (Nûh), maka Kami menyelamatkan ia dan orang-orang yang menyertai ia dalam bahtera, dan mareka Kami jadikan *penguasa*, dan Kami tenggelamkan orang-orang yang mendustakan Kami. Maka lihatlah bagaimana kesudahannya orang yang telah diberi peringatan.

Dalam ayat ini, yang dimaksud dengan *khalîfah* adalah penguasa. Dijelaskan bahwa sebagian kaum Nûh telah binasa oleh banjir besar, sedangkan sebagian yang lain, yang mengikuti Nûh, bisa

selamat dengan menumpang sebuah bahtera. Mereka yang hidup itu akhirnya berhasil membentuk suatu kekuasaan baru. Selanjutnya, datang generasi baru yang menyeleweng, dan kepada mereka Tuhan juga mendatangkan utusan. Lalu datang generasi pengganti lagi yang menyeleweng sehingga Tuhan mengutus Mûsâ dan Hârûn.

Dalam al-Qur'ân s. al-Naml/27:62, disebut pula istilah *khalîfah* sebagai berikut: *Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan yang menghapuskan mereka dari kesusahan dan yang menjadikan kamu sebagai* penguasa *di bumi?*
Di situ dikatakan bahwa Allah mengabulkan doa orang yang mengalami kesulitan. Ia akan menghapuskan kesusahan yang menimpa orang yang berdoa. Dan ia juga menjadikan suatu kaum berkuasa di bumi. Ayat serupa diulang dalam al-Qur'ân s. Fâthir/35:39.

Dalam al-Qur'ân s. Shâd/38:26, istilah *khalîfah* diterjemahkan pula sebagai penguasa. Dalam surat ini ada contohnya yang jelas, yakni Nabi Dâwûd a.s. Ayat tersebut berbunyi demikian:

يـاداود إنـا جعلنـاك خليفـة فـى الأرض فـاحكم بـين
النـاس بـالحق و لا تتبـع الهـوى فيضلـك عـن سـبيل
الله (ص/٣٨:٢٦)

Hai Dâwûd, sesungguhnya Kami menjadikan kamu *penguasa* di muka bumi, maka berilah keputusan (atas perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah.

Berbeda dengan ayat-ayat yang telah dikutip sebelumnya, maka yang disebut *khalîfah* di sini adalah Dâwûd a.s. Ia telah dijadikan oleh Allah sebagai seorang raja *Isrâ'îl*. Kepadanya diperintahkan agar mempergunakan kekuasaannya tersebut untuk memerintah umatnya secara adil. Di sini, kita bisa meng-

ambil suatu makna bahwa asas pertama kekuasaan itu adalah keadilan. Sebuah kekuasaan harus didasarkan atas keadilan. Kekuasaan harus dijalankan secara adil. Kekuasaan berfungsi untuk menegakkan keadilan (lihat, "*'Adl* dalam al-Qur'ân," dalam *'Adl*).

Dengan demikian, maka paling tidak kita telah mencatat tiga makna *khalîfah*. Pertama adalah Âdam yang merupakan simbol manusia sehingga kita dapat mengambil kesimpulan bahwa manusia berfungsi sebagai *khalîfah* dalam kehidupan. Kedua, *khalîfah* berarti pula generasi penerus atau generasi pengganti; fungsi *khalîfah* diemban secara kolektif oleh suatu generasi. Dan ketiga, *khalîfah* adalah kepala negara atau pemerintahan.

Khilâfah dan *Khalîfah*

Dari perkataan *khalf* yang artinya suksesi, pergantian atau generasi penerus, wakil, pengganti, penguasa—yang terulang sebanyak 22 kali dalam al-Qur'ân—lahir kata *khilâfah*. Kata ini, menurut keterangan *Ensiklopedi Islam*, "adalah istilah yang muncul dalam sejarah pemerintahan Islam sebagai institusi politik Islam, yang bersinonim dengan kata *imâmah* yang berarti kepemimpinan."

Ibn Khaldûn, dalam bukunya *Muqaddimah*, banyak berbicara mengenai *khilâfah*, *khalîfah*, dan *imâmah* (kepemimpinan). Fokus pembahasannya adalah jatuh-bangunnya peradaban. Ia menceritakan tentang pengaruh kepemimpinan Badui terhadap peradaban: "Perhatikan!" Katanya, "Bagaimana peradaban selalu runtuh di tempat-tempat yang dikuasai dan dikalahkan oleh orang Badui." Ini disebabkan "sifat liar yang ada pada mereka, orang Badui menjadi bangsa yang paling sukar tunduk dipimpin orang lain." Ibn Khaldûn banyak berbicara tentang perilaku, baik perilaku penduduk maupun elite yang membawa pengaruh terhadap suatu peradaban. Sejalan dengan apa yang sering dijelaskan dalam al-Qur'ân, ia melihat turun-naiknya suatu peradaban disebabkan karena perilaku manusia.

Ibn Khaldûn menarik teorinya tentang *khilâfah* dari al-

Qur'ân. Ia antara lain mengatakan bahwa manusia itu mempunyai kecenderungan alami untuk memimpin, karena mereka diciptakan sebagai *khalîfah* Allah di bumi. Dalam pengertian Khaldûn, *Khilâfah* adalah kepemimpinan. "*Khilâfah* berubah menjadi pemerintahan berdasarkan kedaulatan," katanya. *Khilâfah* ini masih bersifat pribadi. Sedangkan pemerintahan adalah kepemimpinan yang telah melembaga ke dalam suatu sistem kedaulatan.

Menurut Imam Baydlawî al-Mawardî dan Ibn Khaldûn, *khilâfah* adalah lembaga yang mengganti fungsi pembuat hukum, melaksanakan undang-undang berdasarkan hukum Islam, dan yang mengurus masalah-masalah agama dan dunia. Menurut al-Mawardî, *khilâfah* atau *imâmah* berfungsi mengganti peranan kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia. "Kehadiran institusi kekhalifahan ini," kata *Ensiklopedia Islam*, "dalam sejarah pemerintahan Islam merupakan simbol kesatuan masyarakat Muslim."

Istilah *khalîfah*, dalam konteks sistem kekuasaan ini, berasal dari pengertian *khilâfah* ini:

> Seseorang yang melaksanakan fungsi *khilâfah* disebut *khalîfah*. Bentuk jamaknya *Khulafâ'* atau *khalâ'if*. Khalifah berarti orang yang menggantikan (kedudukan) orang yang sebelumnya; dan seseorang yang mengambil alih tempat orang lain sesudahnya dalam berbagai persoalan. Khalifah bisa pula berarti *al-sulthân al-a'zham* (kekuasaan paling besar atau paling tinggi).

Dengan demikian, istilah *khalîfah* di sini tidak ada kaitannya dengan pengertian *khalîfah* dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:30. Di situ *khalîfah* adalah fungsi manusia di bumi yang mengemban amanat dari Tuhan (Q. s. al-Aḥzâb/33:72). Manusia mengemban amanat kekhalifahan karena kualitas dan kemampuannya dalam berpikir, menangkap, dan mempergunakan simbol-simbol komunikasi. Sungguhpun begitu, sebagaimana yang dilakukan oleh Khaldûn, teori kepemimpinan dapat merujuk kepada kemampuan dasar manusia tersebut.

Gelar *khalîfah*, dalam sejarah pemerintahan Islam, mula per-

tama diterima oleh Abû Bakr yang menggantikan kepemimpinan Nabi Muhammad s.a.w. Di situ Abû Bakr tidak memberi gelar kepada diri sendiri. Seorang sahabat mengusulkan gelar *Khalîfat 'l-Lâh*, atau wakil Tuhan di bumi, tetapi ia menolaknya. "Saya bukan *Khalîfat 'l-Lâh*," katanya, "melainkan *Khalîfat al-Rasûl*." Artinya, ia tidak menganggap dirinya sebagai Wakil Tuhan di bumi, melainkan pengganti kepemimpinan Muhammad. Seperti diketahui kemudian dalam sejarah Islam, gelar *Khalîfat 'l-Lâh* itu dipakai juga, misalnya oleh Sultan Agung Hanyokrokusumo, salah seorang raja agung kerajaan Mataram di Jawa. Ia memakai gelar ini, karena ia adalah juga penata agama (*panotogomo*). Istilah ini harus dipahami sebagai pengakuan tanggung jawab sultan dalam menjalankan ajaran agama.

'Umar ibn al-Khaththâb, khalifah kedua dari Khalifah yang Empat (*Khulafâ' al-Râsyidîn*: Khalifah yang Terpercaya karena mendapat petunjuk), disebut juga Pengganti (*Khalîfah*) dari *Khalîfat al-Rasûl*. Tetapi ia tidak menyukai gelar ini dan menyebut dirinya *Amîr al-Mu'minîn*, pemimpin kaum beriman. Sedangkan Khalifah Utsmân ibn 'Affân dan 'Alî ibn Abî Thâlib memakai gelar yang dipilih Abû Bakr Shiddîq.

Timbul pertanyaan, apakah Khalifah yang Empat itu menggantikan peranan Rasulullah secara total? Dalam kenyataannya, mereka itu mengatur persoalan-persoalan dunia dan agama sekaligus. Berdasarkan doktrin bahwa Muhammad s.a.w. adalah pungkasan nabi dan rasul, maka para *Khulafâ' al-Râsyidîn* tersebut tidak bertindak sebagai nabi dan rasul. Tetapi mereka mewarisi risalah Islam, dalam arti melaksanakannya dan bukan melanjutkannya, karena mereka tidak menerima wahyu. Maka, mereka bertindak sebagai kepala negara. Hanya saja tugas kepala negara mencakup urusan dunia dan agama, walaupun yang lebih berkembang adalah urusan-urusan dunia.

Menurut Ibn Khaldûn, *khilâfah* di masa *Khulafâ' al-Râsyidîn* adalah kekhalifahan sejati yang ideal dan harus dijadikan contoh. Dalam bukunya yang sudah disebut di awal, *al-Khilâfah wal al-Mulk*, Abû al-A'lâ al-Mawdûdî membedakan antara sistem monarki dan *khilâfah*. Dalam monarki, kekuasaan digantikan

secara turun menurun dalam suatu dinasti tertentu. Sedangkan dalam *khilâfah*, kepala negara dipilih berdasarkan musyawarah sebagaimana diperintahkan dalam al-Qur'ân s. Âlu Imrân/3:159; dan al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:38. Seorang kepala negara adalah seorang ulil amri, yakni seorang yang diserahi amanat untuk memegang urusan umum atau urusan masyarakat (Q., s. al-Nisa/ 4:59).

Memang sistem pemilihan umum seperti dikenal sekarang —dimana semua warga negara yang memenuhi syarat berdasarkan UU, bisa ikut serta memberikan suara mereka secara langsung atau melalui partai, dalam memilih kepala negara atau kepala pemerintahan (perdana menteri)—belum dikenal pada waktu itu. Tetapi proses pengangkatan seorang *khalîfah* di masa itu, terjadi melalui proses seleksi di antara orang-orang yang memenuhi syarat, dan bukan diwariskan secara turun menurun. Musyawarah adalah konsep kunci dalam proses tersebut.

Pengangkatan Abû Bakr dilakukan melalui proses musyawarah antara kaum Anshâr dari Madinah dan kaum Muhâjirîn dari Makkah di dalam suatu pertemuan yang diselenggarakan di *Tsaqîfah Banî Sa'âdah* di Madinah. Itu adalah sebuah "muktamar politik," kata *Ensiklopedi Islam*, yang di dalamnya terjadi diskusi yang sesuai dengan cara-cara modern (lihat, "Penafsiran tentang *Syûrâ: Studi Kasus Khalîfah al-Râsyidîn*," dalam *Syûrâ*).

Pemilihan 'Umar ibn al-Khaththâb agak berbeda. Ia dicalonkan oleh Abû Bakr, mengingat kemampuan yang dimiliki 'Umar sebagai pemimpin. Tetapi pencalonan ini pun dilakukan melalui proses konsultasi, bahkan diskusi, dengan beberapa sahabat utama dan disampaikan kepada umat yang hadir dalam Masjid Nabawi. Bahkan sudah mendapatkan persetujuan dari umat dan diwujudkan dalam bentuk persetujuan tertulis oleh 'Utsmân ibn 'Affân. Proses ini pun tidak menyalahi prinsip musyawarah, hanya saja disertai dengan unsur kebijaksanaan seorang kepala negara. Contoh konkret model pencalonan semacam ini adalah dalam pemilihan umum di AS, sering seorang wakil presiden, dicalonkan untuk menggantikan Presiden dalam sebuah pemilihan umum.

Sedangkan khalifah sesudahnya, Utsmân ibn 'Affân, dipilih

oleh suatu Dewan Ahli (*Ahl al-Hallî wa al-Aqdlî*) atau formatur yang dibentuk oleh 'Umar yang terdiri dari enam sahabat terkemuka, yakni 'Alî ibn Abî Thâlib, Utsmân ibn 'Affân, 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf, Sa'âd ibn Abî Waqqâsh, Zubayr ibn Awwam dan Thalhah ibn 'Ubayd-i 'llâh, yang bertugas memilih di antara mereka.

Tim ini dibentuk 'Umar, ketika sedang sakit, untuk menghindari kemelut politik yang mungkin terjadi dalam proses pemilihan *khalîfah*. Pada waktu itu terdengar pula usulan dari para sahabat, agar 'Umar menunjuk saja putranya, 'Abd al-Lâh ibn 'Umar, yang juga seorang yang cakap dan memiliki kepemimpinan. Tetapi 'Umar menolak: "Demi Allah, aku tidak suka dengan cara ini," katanya kepada para sahabat. "Aku tidak menghendaki dari keluargaku dalam urusan kamu ini, sekalipun yang diusulkan itu baik. Cukuplah seorang dari keluarga 'Umar mendapat kehormatan menjadi *khalîfah*." Dengan perkataan itu 'Umar menolak sistem kerajaan dan sistem dinasti.

Pemilihan 'Alî ibn Abî Thâlib lebih berbeda. Ia dipilih dan di*bay'at* oleh kaum pemberontak yang menggulingkan Utsmân ibn 'Affân karena tuduhan nepotisme dalam pemerintahan. Pemberontakan ini, walaupun mengurangi nilai musyawarah dalam suksesi kepemimpinan (karena hal itu berarti *coup de etat)*, mengandung nilai tersendiri, yakni menentang nepotisme yang berlawanan dengan prinsip musyawarah. Dan pengangkatan 'Alî ini juga dilakukan setelah kaum pemberontak bertemu dengan penduduk Madînah guna memperoleh persetujuan pengangkatan 'Alî, sekalipun ada juga sedikit unsur paksaan.

Baru sesudah masa *Khulafâ' al-Râsyidîn*, terjadi perubahan fundamental yang mengandung arti kemunduran dilihat dari perspektif sistem politik modern. Setelah kekuasaan dipegang Mu'âwiyah ibn Abû Sufyân, maka kekhalifahan diwariskan secara turun temurun di antara keluarga utama Banî Umayyah. Sepanjang sejarah Islam, telah terjadi kekhalifahan menurut sistem dinasti sebagai berikut:

Dinasti	Masa	Banyaknya Khalifah
Umayyah	661-750 M	14
'Abbâsîyah	750-1258 M	37
Umayyah Spanyol	756-1031 M	18
Fâthimîyah Mesir	909-1171 M	14
'Utsmânî Turki	1299-1924 M	37
Syafâwî Iran	1501-1722 M	9
Moghul India	1526-1858 M	?

Lembaga *Khilâfah* ini berakhir sejak Mushthafâ Kemal Attaturk menghapuskannya pada 3 Maret 1924. (Umat Islam sendiri pernah mencoba menghidupkan kembali Lembaga ini) melalui Muktamar Khilafah di Kairo (1926) dan Kongres Khilafah di Makkah (1928). Dalam menyambut gerakan ini, di Indonesia telah dibentuk Komite Khilafah 1926 yang berpusat di Surabaya, dengan ketuanya HOS Tjokroaminoto.

Sejak itu timbul lagi perdebatan mengenai dasar-dasar pembentukan *khilâfah*. Ada tiga teori utama dalam hal ini. Pertama, pembentukan khilafah ini wajib hukumnya berdasarkan *syarî'ah* atau berdasarkan wahyu. Para ahli fiqih Sunni, antara lain teolog Abû Hasan al-Asy'arî, berpendapat bahwa *khilâfah* ini wajib karena wahyu dan *ijmâ'* para sahabat. Pendapat kedua, antara lain dikemukakan oleh al-Mawardî, mengatakan bahwa mendirikan sebuah *khilâfah* hukumnya *fardl-un kifâyah* atau wajib kolektif berdasarkan *ijmâ'* atau konsensus. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa *khilâfah* ini merupakan wajib *syar'î* berdasarkan *ijmâ'*. Dan terakhir adalah pendapat kaum Mu'tazilah yang mengatakan bahwa pembentukan *khilâfah* ini memang wajib tetapi berdasarkan pertimbangan akal.

Teori Politik Islam

Berdasarkan telaah terhadap ayat-ayat al-Qur'ân mengenai konsep *khalîfah* di atas, maka dapat diambil kesimpulan bahwa teori politik Islam, khususnya mengenai negara, seperti pernah

disimpulkan Dr. Qamaruddin Khan, telah berkembang bukan dari al-Qur'ân, tetapi dari situasi kesejarahan. Karenanya, menurut Khân, teori ini tidak memiliki kesucian religius dalam dirinya.

Dalam pembahasannya itu, Qamaruddin Khan telah membicarakan beberapa konsep pokok dalam al-Qur'ân, khususnya *khalîfah*, untuk mencari tahu, apakah teori politik dan negara yang dikembangkan berbagai sarjana Muslim modern dewasa ini memiliki dasarnya dalam Qur'ân. Ini penting, sebab jika memang memiliki dasarnya dalam al-Qur'ân, dan tentunya akan dijalankan oleh Rasulullah s.a.w. maka konsep mengenai hal itu akan mengandung nilai religius.

Khalifah, yakni kepala negara dalam sejarah pemerintahan Islam, memang merupakan istilah al-Qur'ân. Tetapi, dalam al-Qur'ân kata ini—seperti telah dijelaskan sebelumnya—mempunyai banyak arti atau interpretasi. Karena itu, maka ayat-ayat yang mengandung kata dan pengertian *khalîfah* tersebut tidak bisa dijadikan dasar hukum mengenai wajibnya mendirikan suatu *khilâfah* atau kekuasaan politik.

Sekalipun, seperti dikatakan Qamaruddin Khan, bahwa "negara merupakan salah satu fungsi masyarakat dan tidak selalu mutlak perlu bagi masyarakat tersebut, dan karena itu masyarakat Islam dapat berjalan dengan ataupun tanpa negara," namun institusi negara itu, dalam kehidupan masyarakat modern dewasa ini, sangat diperlukan, baik oleh masyarakat Muslim mayoritas maupun minoritas di tengah-tengah masyarakat lain. Soalnya adalah, bagaimana kedudukan negara tersebut dalam masyarakat dan apa pula fungsinya? Mana yang primer, negara atau masyarakat? Apakah Islam, khususnya al-Qur'ân dan Sunnah, memberikan petunjuk dan pedoman yang jelas, setidak-tidaknya sebagai bahan rujukan? (lihat, "Teori Islam tentang Negara dan Masyarakat," dalam *Ûlû al-Amr-i*).

Tentang hal itu, para sarjana dan pemikir modern Islam telah berusaha untuk mengembangkan teori atau sistem politik Islam. Upaya ini dilakukan dengan berusaha merujuk kepada al-Qur'ân dan Sunnah Rasul. Sebagian berpendapat bahwa berbagai ayat al-Qur'ân dapat menjadi bahan rujukan, misalnya tentang

beberapa prinsip seperti musyawarah, keadilan, kedaulatan, kekuasaan, dan hubungan pemimpin dengan yang dipimpin. Tentu saja rujukan-rujukan ini dipakai setelah melalui proses interpretasi. Tetapi sebagian yang lain cenderung mengacu kepada teladan *Khulafâ' al-Râsyidîn* sebagai model. Istilah *khalîfah*, umpamanya, jika berdiri sendiri, tidak bisa dijadikan acuan yang memadai. Ia harus dikombinasikan dengan istilah-istilah lain.

Dan jika ada teori atau sistem politik Islam, maka konsep tersebut tidak bisa diklaim sebagai konsep tunggal atau satu-satunya konsep yang paling benar. Konsep mengenai negara dan kedaulatan, tentang masyarakat dan negara, tentang pemimpin dan kepala negara, semuanya bersifat majemuk. Pertama, tergantung dari interpretasi seseorang. Dan kedua, berdasarkan kondisi kesejarahan dan konteks persoalan masyarakat yang bersangkutan. Dengan perkataan lain, konsep politik Islam ini bersifat majemuk.

Dari *Khalîfah* ke *'Adl*

Dari penafsiran terhadap kata *khalîfah*, dapat ditarik kesimpulan: Allah telah mengisyaratkan suatu konsep tentang manusia, yakni sebagai *khalîfah* Tuhan di muka bumi. *Khalîfah* adalah sebuah fungsi yang diemban manusia berdasarkan amanat yang diterimanya dari Allah. Amanat itu pada intinya adalah tugas mengelola bumi secara bertanggung-jawab, dengan mempergunakan akal yang telah dianugerahkan Allah kepadanya (lihat, "*Amânah* dalam al-Qur'ân," dalam *Amânah*).

Penafsiran tentang konsep *khalîfah* ini ternyata beragam. Karena kata *khalîfah* dalam al-Qur'ân dan berbagai kata jadiannya, menimbulkan berbagai arti dan membuka penafsiran yang beragam. Para sarjana banyak mengacu kepada konsep *khalîfah* ini dalam mengembangkan teori dan sistem politik Islam. Tetapi, istilah *khalîfah* tidak berdiri sendiri. Karena itu, dalam rangka mengembangkan teori dan sistem politik Islam, istilah ini perlu dikaitkan dengan konsep-konsep lain.

Teori dan konsep mengenai sistem politik Islam lebih banyak timbul karena kebutuhan sejarah daripada langsung berkaitan dengan perintah Tuhan dalam al-Qur'ân atau mengikuti Sunnah Nabi. Jika ada teori dan sistem politik Islam, maka tidak dibenarkan adanya suatu konsep yang mengklaim satu-satunya konsep yang benar. Teori dan konsep sistem politik Islam bersifat majemuk dan fleksibel menurut kebutuhan masyarakat yang bersangkutan.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *'adl*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Konsep al-Qur'ân mengenai *'adl*—yang kata itu diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi "adil"—mengandung makna yang multidimensional. Selain berkaitan dan berintikan kebenaran (*al-ḫaqq*), keadilan berarti juga, tidak menyimpang dari kebenaran, tidak merusak dan tidak merugikan orang lain maupun diri sendiri. Pendeknya, konsep yang tidak memisahkan antara keadilan dan moralitas, yang dalam ungkapan lain, disebut suatu paham "keadilan ilahi." Dalam konteks Indonesia sendiri, keadilan dalam makna negatifnya telah dialami secara konkret melalui penghadapan masyarakat kepada kolonialisme dan imperialisme. Sekarang ini konsep keadilan, telah menjadi nilai sentral dalam budaya Indonesia modern, meskipun dalam praktiknya masih harus terus diperjuangkan.

عدل

‘ADL

KONON—kata seorang kolumnis terkemuka—bahasa Jawa tidak mengenal kosa kata "adil" dalam perbendaharaan aslinya. Barangkali ini berkaitan dengan struktur masyarakatnya yang hirarkis bagai kerucut yang runcing itu. Bahasanya sendiri mengenal empat tingkatan, bahasa sastra (bahasa keraton), bahasa luhur (*kromo inggil*), bahasa sopan (*kromo*) dan bahasa awam, termasuk bahasa kasar atau bahasa pasar (*ngoko*). Tingkatan bahasa itu erat kaitannya dengan sistem kasta yang diwariskan oleh Hinduisme yang datang dari India.

Masyarakat Indonesia agaknya tidak menerima sistem kasta itu, sebagaimana yang secara tegar diterapkan di India. Karena itu, kecenderungan sinkretis masyarakat Jawa mengalihkan dan membatasi sistem "kasta" itu hanya dalam bahasa saja. Tetapi berbagai tingkatan bahasa yang tentu saja digunakan oleh masyarakat itu tetap saja mencerminkan lapis-lapis masyarakat yang hirarkis, karena penggunaan bahasa yang berbeda itu menjadi indikasi adanya perbedaan derajat dalam lapis-lapis masyarakat tersebut. Susunan masyarakat seperti itu tentu saja akan meng-

anggap kosa kata "adil" sebagai unsur budaya yang subversif, karena nilai yang terkandung dalam kata itu bertentangan dengan atau bahkan menggugat sistem sosial yang berlaku.

Kata "adil" tentu saja dikenal dalam budaya Jawa sekarang ini. Bahkan keadilan itu telah menjadi sebuah nilai sentral dalam budaya Indonesia modern. Buktinya, dalam Pancasila, terkandung nilai "Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia" sebagai sila kelima. Barangkali nilai Keadilan Sosial itu dipengaruhi oleh ideologi sosialisme lewat pemikiran kaum cendekiawan didikan Barat, seperti Soekarno dan Hatta. Tetapi orang tidak boleh melupakan bahwa pada abad ke-19, masyarakat Jawa sudah mengenal mitos Ratu Adil, yaitu tokoh yang diharapkan datang membawa keadilan. Pangeran Diponegoro juga dianggap sebagai Ratu Adil. Bahkan HOS Tjokroaminoto, pemimpin Sarekat Islam yang muncul pada awal abad ke-20 itu, pernah dielu-elukan sebagai Ratu Adil, walaupun atas nasehat Haji Agus Salim ia menolak anggapan itu.

Jika benar, sila Keadilan Sosial itu bersumber dari sosialisme (yang menghendaki terciptanya masyarakat tanpa kelas, sebagai wujud keadilan sosial itu) setidak-tidaknya sila ini telah mengusahakan *social justice* dalam beberapa sisi, misalnya lewat politik pemerataan atau kesejahteraan (*welfare*). Gagasan itu telah disadur menjadi pengertian Indonesia dan dipahami dalam konteks dan sejarah masyarakat Indonesia. Sebagaimana internasionalisme telah diubah menjadi "kemanusian yang adil dan beradab" (di sini disebut juga kata "adil"), nasionalisme diubah menjadi "Persatuan Indonesia" dan demokrasi disadur menjadi "kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan," maka sosialisme, *social justice* atau *Welfare State*—yang berkembang dalam perbincangan intelektual di Eropa Barat, misalnya dalam *Fabian Society* itu—telah disadur menjadi keadilan sosial. Muhammad Hatta, pada awal dasawarsa 1930-an sudah mendiskusikan istilah dan gagasan itu dalam tulisan-tulisannya.

Istilah adil dan keadilan yang berasal dari bahasa Arab—dan dengan demikian dibawa agama Islam itu—beroleh maknanya yang konkret melalui penghadapan masyarakat Indonesia kepada

kolonialisme dan imperialisme Barat, khususnya Belanda. Setiap pemberontakan, misalnya yang dipimpin oleh Diponegoro atau Pemberontakan Banten 1888, selalu dilatarbelakangi oleh tuntutan terhadap keadilan. Dalam berbagai peristiwa itu keadilan lebih nampak dalam bentuk negatifnya, yakni ketidakadilan atau kezaliman yang dilakukan oleh penguasa. Ketidakadilan itu di mata rakyat dilihat dalam berbagai bentuk perampasan kemerdekaan, akuisisi terhadap tanah milik rakyat, tanam paksa dan terutama sangat dirasakan dalam bentuk pajak pertanian dan pajak tanah yang tinggi.

Bentuk keadilan yang positif itu mungkin kurang diketahui masyarakat umum di masa lalu. Keadilan lebih banyak dirasakan daripada dipahami secara rasional. Masyarakat banyak menuntut keadilan karena merasakan ketidakadilan. Barangkali makna keadilan itu dipahami jika diwujudkan dalam bentuk tindakan pemerintah kolonial yang mencabut atau mengurangi beban pajak. Atau jika petani tidak dipaksa menanam tanaman tertentu, misalnya tanaman untuk komoditi ekspor.

Dipandang dari segi ekonomi dan pemerintahan—dalam perspektif pemikiran sekarang—kebijaksanaan pemerintah kolonial itu mungkin benar atau mengandung unsur kebenaran, setidak-tidaknya cukup rasional, karena setiap pemerintahan ingin mengembangkan perekonomian dan membutuhkan dana untuk membiayai pembangunan dan juga membutuhkan devisa untuk membeli kebutuhan masyarakat yang belum bisa diproduksi sendiri. [illegible], karena rakyat tidak memahami—dan sampai[illegible] memang ada berbagai bentuk pemaksaan, penindasan, diskriminasi dan dominasi—maka yang dirasakan adalah ketidakadilan. Yang dimaksud dengan ketidakadilan di sini adalah kezaliman. Makna keadilan dipahami lewat pengalaman ketidakadilan.

Pada awal abad ke-20, makna keadilan lebih dipahami secara rasional dan konkret, berkat pendidikan yang dihasilkan oleh Politik Etis (1904). Keadilan berarti pemberian hak partisipasi kepada kaum pribumi untuk turut mengatur pemerintahan dalam birokrasi. Keadilan juga berarti pemberian kesempatan bagi kaum pribumi, lewat wakil-wakilnya, untuk terlibat dalam proses pengambilan keputusan dalam *volksraat* atau parlemen.

Keadilan, bagi sebagian masyarakat lain berarti kesempatan berusaha, memperoleh pendidikan, atau melaksanakan ajaran agama.

Pendek kata, keadilan dalam bentuknya yang positif, dipahami sebagai pemberian hak-hak rakyat yang telah dirampas oleh penguasa itu. Berbagai gerakan kebangsaan, seperti Budi Utomo, Sarekat Dagang Islam, Indische Partij, Sarekat Islam dan Muhammadiyah, lahir karena tuntutan memperoleh atau merebut keadilan. Inti gerakan kebangsaan itu pada dasarnya adalah gerakan keadilan.

'Adl dalam al-Qur'ân

Pengertian adil, dalam budaya Indonesia, berasal dari ajaran Islam. Kata ini adalah serapan dari kata Arab *'adl*. Dalam bahasa Inggris, kata ini diterjemahkan sebagai *justice*. Arti kata Inggris itu kira-kira sama dengan yang dimaksud oleh kata adil, dalam bahasa Indonesia. Tetapi, dalam al-Qur'ân, pengertian adil atau *justice* itu ternyata tidak hanya diwakili oleh kata *'adl*. Sebagai kata benda, paling tidak ada dua kata yang artinya *justice*, yakni *'adl* itu sendiri dan *qisth*. Dari akar kata *'a-d-l*, sebagai kata benda, kata ini disebut sebanyak 14 kali dalam al-Qur'ân. Sedangkan kata *qisth* berasal dari akar kata *q-s-th*, diulang sebanyak 15 kali sebagai kata benda.

Kata yang artinya keadilan itu mula-mula diturunkan, baik kata *'adl* maupun *qisth*, dalam al-Qur'ân, s. al-A'râf/7:29, 159 dan 181. Dalam al-Qur'ân, s. al-A'râf/7:29, kata keadilan dinyatakan dengan istilah *qisth*. Guna lebih memahami arti kata itu secara lebih kontekstual, kita kutip pula ayat sebelumnya sebagai berikut:

و إذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله
أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على
الله ما لا تعلمون. قل أمر ربي بالقسط و أقيموا

وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون (الأعراف/٧:٢٨-٢٩)

Dan apabila mereka melakukan perbuatan keji, mereka berkata: "Kami mendapati nenek moyang kami mengerjakan perbuatan yang demikian itu, dan Allah menyuruh kami mengerjakannya." Katakanlah: "Sesungguhnya Allah tidak menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang keji." Mengapa engkau mengada-ada terhadap Allah apa yang kamu tidak ketahui? Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan (*qisth*)." Dan katakanlah: "Luruskan mukamu di setiap shalat dan sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatanmu kepada-Nya, sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada awalnya, demikian pulalah kamu akan kembali kepada-Nya."

Pada ayat 28 dikatakan bahwa Allah melarang perbuatan keji. Menurut riwayat, yang dimaksud perbuatan keji di sini adalah perbuatan syirik, seperti lari-lari (bertelanjang) di depan Ka'bah yang dilakukan orang-orang musyrik (agar Allah merasa senang). Ketika mereka diperingatkan bahwa perbuatan itu tidak sepantasnya, mereka memberi alasan, bahwa hal itu sudah menjadi tradisi turun-menurun dan merupakan suruhan Allah juga. Hal ini disanggah oleh Allah, bahwa Dia tidak menyuruh orang melakukan perbuatan keji.

Ayat 29 selanjutnya menjelaskan bahwa Allah menyuruh orang menjalankan keadilan. Secara konkret, yang disebut keadilan (*qisth*) itu adalah: (a) mengkonsentrasikan perhatian dalam shalat kepada Allah dan (b) mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya. "Meluruskan wajah kepada Allah" dalam shalat maksudnya adalah tidak menyangkutkan perhatian kepada sesuatu yang lain, yang membuat seseorang seolah-olah menyembah sesuatu perantara, yang berarti syirik. Maksud lain keadilan pada ayat di atas adalah taat secara ikhlas kepada Allah. Ketaatan yang ikhlas ini artinya mendasarkan diri dan berorientasi kepada Allah: Berbuat sesuatu karena diperintahkan oleh Allah, dan tidak berbuat sesuatu karena dilarang oleh Allah. Keadilan kedua merupakan konsekuensi keadilan pertama.

Menurut konteksnya, keadilan dalam ayat di atas berkaitan dengan sikap terhadap diri sendiri. Ibadah kepada Allah itu tidak boleh dilakukan dengan merendahkan martabat diri. Pada masa itu, orang-orang *jâhilîyah* melakukan *thawwâf* di sekeliling Ka'bah dengan bertelanjang diri untuk merendahkan dirinya di hadapan Allah. seolah-olah dengan cara itu Allah merasa senang dan diterima ibadahnya. Sikap Allah justru sebaliknya, ketika shalat hendaknya seseorang itu menghargai dirinya sendiri.

Manusia pun mempunyai hak dan harus menghormati hak atas dirinya sendiri itu. Jika orang yang bersangkutan tidak mengenal haknya, maka Allah akan menuntut hak Allah atas diri seseorang dan kemudian memberikannya kembali kepada orang bersangkutan. Jika seseorang berpakaian rapi dan memakai dasi ketika hendak menghadiri rapat atau pertemuan dengan seorang yang terhormat, maka itu tidak hanya berarti menghormati orang lain, tetapi juga menghormati diri sendiri. Dengan berpakaian rapi itu orang mengharapkan dapat dihormati. Demikian pula halnya jika kita hendak shalat.

Ayat 31 dan 32 memberikan penjelasan yang lebih gamblang tentang keadilan terhadap diri sendiri, yaitu memberikan hak seseorang terhadap dirinya sendiri:

يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد و كلوا واشربوا و لا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق (الأعراف/٧: ٣١-٣٢)

Hai anak Âdam, kenakan pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid. Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan. Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pula yang mengharamkan) rezeki yang baik?

Dalam ayat itu diperintahkan hendaknya orang itu justru memakai pakaian yang indah ketika memasuki masjid. Selanjutnya Allah memerintahkan makan dan minum, karena semua itu adalah rezeki yang dianugerahkan Allah kepada manusia. Namun, dalam melakukan konsumsi itu hendaknya, "jangan berlebih-lebihan." Ini adalah sikap yang adil. Karena konsumsi berlebih-lebihan bisa menimbulkan ketidakadilan terhadap orang lain di masa kini dan mendatang. Dengan begitu, menahan diri dan bersikap seimbang merupakan salah satu dimensi keadilan.

Dalam ayat 32, Allah sendiri menyatakan bahwa Dia tidak mengharamkan perhiasan. Semua itu adalah rezeki Allah. Allah juga tidak mengharamkan bagi orang yang beriman, rezeki yang baik. Makanan dan minuman dan segala perhiasan itu adalah bagi orang yang beriman maupun tidak beriman. Tetapi, kehidupan akhirat diperuntukkan hanya bagi orang yang beriman. Semua itu merupakan bahan-bahan pertimbangan. Dan orang-orang yang mengetahui masalah itu akan bisa mendapatkan pilihan yang tepat. Keputusan yang tepat itu menggambarkan sebuah keadilan. Karena keputusan yang tepat tentunya telah didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan yang jujur dan adil.

Sebenarnya, kata yang berakar dari *'a-d-l* itu lebih banyak disebut, yakni sebanyak 28 kali, sedangkan dari *q-s-th* disebut sebanyak 25 kali. Dari kata itu ada pula yang berbentuk kata kerja, misalnya yang terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Infithâr/82:7. Tiga ayat yang mencakup ayat sebelum dan sesudahnya berbunyi sebagai berikut:

ياأيها الإنسان ما غرك بربك الكريم. الذي
خلقك فسواك فعدلك. في أي صورة ما شاء
ركبك (الانفطار/٨٢:٦–٨)

Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (sehingga berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah? Yang menciptakan kamu, lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh) mu seimbang (*'adala*) dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun tubuhmu.

Dalam ayat tersebut, *'adala* berarti "membuat seimbang." Di situ diinformasikan kepada manusia bahwa tubuh manusia itu secara keseluruhan disusun menurut prinsip-prinsip keseimbangan. Dengan prinsip-prinsip itu manusia mencapai susunan yang sempurna. Keseimbangan dapat digambarkan dengan susunan dan sistem tubuh manusia yang serba seimbang. Dengan demikian, salah satu dimensi keadilan adalah keseimbangan.

Pengertian keseimbangan atau seimbang itu terdapat pula dalam kata *al-qisthâs al-mustaqîm*. Contoh ini diberikan oleh al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:35:

و أوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تاويلا

(الإسراء/١٧:٣٥)

Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar, dan timbanglah dengan neraca yang setimbang. Itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya (bagi yang lain).

Keadilan dalam ayat itu, digambarkan dengan cara orang menimbang, misalnya menimbang emas atau perak. Cara menimbang yang sempurna adalah jika orang menimbang dengan ukuran yang benar, yaitu seimbang antara yang di sebelah kiri dan di sebelah kanan. Karena itu, lambang keadilan adalah gambar seorang dewi yang sedang menimbang dengan menutup matanya, yang menggambarkan ketidakberpihakan kepada salah satu di antara yang dipertimbangkan.

Pengertian tentang adil atau keadilan itu di dalam al-Qur'ân memang diekspresikan dalam beberapa kata, selain *'adl* dan *qisth*, umpamanya *ahkâm*, *qawâm*, *amtsâl*, *iqtashada*, *shadaqa*, *shiddîq*, atau *barr*. Adil sebenarnya adalah sifat Allah sendiri dan Allah adalah Hakim yang paling adil (Q., s. Hûd/11:45).

Dengan mempergunakan kata *qawâm*, al-Qur'ân s. al-Furqân/25:67, juga menggambarkan perilaku yang mengandung makna adil, yaitu yang berbunyi:

والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا
وكان بين ذلك قواما
(الفرقان/٢٥:٦٧)

Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebih-lebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) ditengah-tengah antara keduanya (*qawâm*).

Dari ayat ini, sifat adil itu dimanifestasikan dengan pertimbangan yang seimbang. Umpamanya saja, dalam pembelanjaan kekayaan atau pendapatan, seseorang yang adil itu tidak berlebih-lebihan, tidak terlalu kikir, melainkan di tengah-tengah antara kedua kecenderungan itu. Orang yang bisa menahan diri dan tidak berlebih-lebihan atau tidak ekstrem, adalah orang yang adil. Sifat adil itu bukan semata-mata bagi kepentingan dirinya sendiri, tetapi juga dengan mempertimbangkan kepentingan orang lain.

Sebenarnya *qawâm* berarti "pendirian yang teguh" atau "berdiri tegak." Dalam berdiri tegak itu orang tidak terombang-ambing ke kiri atau ke kanan. Dan jika pun bergerak, ia bergerak dengan seimbang sehingga tidak jatuh. Di sini terkandung unsur fleksibelitas yang menyebabkan seseorang tidak menyimpang. Inilah watak seorang pemimpin atau seorang yang bertanggung-jawab, seperti seorang kepala rumah tangga. Seorang lelaki dalam rumah tangga adalah *qawwâm* atau pemimpin (Q., s. al-Nisâ'/4:34). Ayat ini tidak menunjukkan bahwa laki-laki itu lebih kuat dari perempuan, melainkan untuk memberikan pengertian bahwa lelaki itu, dalam suatu rumah tangga, harus bertanggung-jawab. Jika mampu, atau jika keadaan memaksa, maka seorang perempuan bisa pula menjadi pemimpin, dan untuk itu ia harus mampu bertindak adil.

Dalam ayat 135 surat yang sama, istilah *qawwâm*, bergandengan dengan kata *qisth*. Di situ *qawwâm* berarti seorang penegak, atau orang yang bertugas menegakkan sesuatu dan

sebagai penegak, ia harus mempertahankan, memelihara atau menjamin yang ditegakkan itu (*securer*). Sebagai penegak dan penjamin, maka seseorang itu harus mampu menjalankan fungsi atau tugasnya dengan karakter yang adil. Ayat itu berbunyi demikian:

يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله و لو
على أنفسكم أو الوالدين و الأقربين إن يكن غنيا أو فقيرا
فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا و إن تلوا أو
تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا (النساء/٤:١٣٥)

> Wahai orang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar menjadi penegak keadilan (*qawwâmîn-a bi al-qisth-i*), menjadi saksi karena Allah, biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau pun miskin, maka Allah lebih tahu kemashlahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan fakta atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.

Seorang yang disebut saksi itu bukan hanya saksi dalam pengadilan, tetapi juga saksi dalam berbagai hal. Seorang pengamat atau wartawan juga seorang saksi atas kejadian. Sebagai saksi, ia harus bersikap adil. Lebih-lebih dalam pengadilan yang langsung berhubungan dengan soal hukuman. Seorang yang benar-benar bertindak adil adalah yang tetap jujur, sekalipun hal itu menyangkut dirinya sendiri, ibu, bapak, atau kerabatnya. Artinya, dalam bersaksi itu tidak bohong atau tidak berpihak kepada seseorang yang telah menyimpang dari kebenaran.

Sebenarnya, dalam al-Qur'ân terdapat pengertian-pengertian yang mengandung unsur keadilan, misalnya dalam istilah *iqtashada* yang artinya moderat, pertengahan, jujur atau lurus. Sebagai contoh, dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:66 disebutkan

adanya sekelompok orang-orang Yahudi dan Nasrani yang benar-benar dan jujur menjalankan ajaran *Tawrât* dan *Injîl*. Mereka itu, karena kejujuran yang mereka lakukan, akan mendapat rahmat dari Tuhan. Golongan seperti itu disebut sebagai *al-ummat al-muqtashidah*.

Gambaran adil bisa pula diberikan kepada aliran, pandangan, adat istiadat, keyakinan (agama), atau cara hidup. Pengertian itu diungkapkan dengan istilah *tharîqah*. Bangsa Mesir umpamanya, merasa memiliki *tharîqah* yang mapan. Penguasa Mesir merasa khawatir bahwa kedatangan Nabi Mûsâ a.s. dan Nabi Hârûn a.s. akan menyebabkan lenyapnya pandangan hidup dan cara hidup mereka (Q., s. Thâhâ/20:63). Pengertian itu disebut sebagai *tharîqat al-mutslâ*. Dalam ayat 104, istilah itu diterjemahkan juga menjadi "jalan lurus" yang dalam ayat 63 diartikan sebagai "kedudukan yang utama." Di situ, yang disebut adil adalah yang kokoh, mapan, sudah benar, dan dapat berdiri dengan tegak.

Dalam kata adil terkandung "kebenaran" atau "yang benar." Pengertian ini diekspresikan dengan kata *shadaqa*. Umpamanya saja dalam al-Qur'ân s. Banî Isrâ'îl/17:80, tertulis doa yang begitu baik dan populer, yang perlu diucapkan setiap orang:

و قل رب أدخلني مدخل صدق و أخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا

(الإسراء/١٧: ٨٠)

Ya Tuhanku, masukanlah aku dengan cara masuk yang benar dan keluarkanlah aku (pula) dengan cara keluar yang baik, dan berikanlah kepadaku dari sisi-Mu kekuasaan yang menolong (bermanfaat).

Pemahaman terhadap doa itu memerlukan pengalaman hidup. Kadang-kadang orang memasuki persoalan dimana ia berada dalam posisi yang sulit atau berada di pihak yang salah. Kalau ia berusaha keluar dari masalah, mungkin ia akan memasuki masalah lain yang lebih besar. Kalau ia ingin keluar maka ia harus mendapatkan jalan keluar yang baik (*just outgoing*).

Keadilan Ilahi

Dalam suatu dialog tentang "wajah-wajah Islam" (*the faces of Islam*) antara Ziauddin Sardar, pengarang buku *The Future of Islamic Civilization* dengan Prof. Khurshid Aḫmad, Ketua Islamic Foundation London, dan pengarang berbagai buku tentang Ekonomi Islam, muncul istilah "keadilan Ilahi." Sardar mengajukan pertanyaan kepada Aḫmad, apakah ide keadilan dalam Islam itu adalah apa yang disebut "keadilan Ilahi?" Ide keadilan itu, seperti dijelaskan Sardar, adalah keterkaitan antara keadilan dan moralitas. Ini berbeda dengan apa yang disebut Sardar sebagai "konsep sekular" yang memisahkan keadilan dari moralitas.

Khurshid Aḫmad yang juga Direktur Institure of Policy Studies, Pakistan itu menjawab bahwa keadilan dalam persepsi Islam adalah keadilan Ilahi. Hanya saja ia membantah bahwa tradisi Barat itu sepenuhnya memisahkan moralitas dengan hukum serta moralitas dengan keadilan. Sebagian tradisi Barat juga menganggap moralitas itu tetap relevan. Hanya saja moralitas yang dianut, adalah yang menyangkut prinsip-prinsip kegunaan (*utility*), persetujuan, dan konsensus. Dalam Islam, moralitas itu didasarkan pada nilai-nilai absolut yang diwahyukan Tuhan dan penerimaan manusia terhadap nilai-nilai tersebut.

Dalam kehidupan sehari-hari, kita sering mengatakan dan mendengar perkataan: "Tuhan itu Maha Adil." Dengan kata itu kita berkesimpulan bahwa Adil itu adalah satu di antara sifat-sifat Tuhan. Ternyata, *al-'Adl* tidak terdapat dalam *al-Asmâ' al-Ḫusnâ* yang 99 itu. Namun, tetap benar bahwa salah satu sifat Tuhan itu Maha Adil. Hanya saja "keadilan Ilahi" itu diekspresikan dalam istilah lain.

Dalam bukunya *Asmaul Husna dalam Komentar* (Bulan Bintang, 1980), Abdullah Sani, SH memang menyebut *al-'Adl* sebagai salah satu sifat Allah yang indah. Yang ia kutip sebagai sandaran adalah kata-kata yang berbunyi: "*Lâ ilâha illâ 'l-Lâh-u Subḫân-a al-'Alîy-i al-Ḫakîm-i.*" Ia menerangkan bahwa kata *al-'Adl-u,* sebagai nama Tuhan itu, tidak terdapat dalam al-Qur'ân, melainkan dalam Ḫadîts yang *shaḫîḫ*.

Memang kata *al-'adl* tidak dikenakan kepada Tuhan melainkan kepada manusia. Sungguhpun begitu, salah satu sifat Tuhan adalah adil. Konon, di kalangan Syi'ah, nilai keadilan adalah nilai sentral. Sifat Tuhan yang paling hakiki adalah Adil. Keterangan itu dapat diperoleh, misalnya dari al-Qur'ân s. al-Tîn/95:8 yang mengatakan: *Bukankah Allah itu Hakim yang seadil-adil-Nya (*Ahkam al-Hâkimîn*)*. Sepotong ayat itu, walaupun berbentuk pertanyâan, namun bermakna konfirmasi bahwa Allah itu adalah Hakim yang seadil-adilnya, baik di dunia ini maupun pada hari Kiamat nanti, yang akan menilai semua perbuatan manusia dengan seadil-adilnya.

Pada al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:18, disebutkan juga keterangan bahwa Adil adalah salah satu dimensi dari sifat Allah:

شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولوا

العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم

(آل عمران/٣:١٨)

Allah menyatakan bahwasannya tidak ada tuhan melainkan Dia. Yang menegakkan *keadilan*. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga mengatakan demikian). Tidak ada tuhan melainkan Dia. Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam ayat ini dikatakan pula: Tuhan itu, selain Maha Esa, tiada sekutu bagi-Nya, juga Zat yang menegakkan keadilan (*qâiman bi al-qisth-i*).

Selanjutnya, dikatakan juga pada ayat 19 bahwa: *"Sesungguhnya agama (yang diridlai) di sisi Allah itu adalah (agama) penyerahan diri (*Islâm*).*" Bahwa agama yang berkenan pada Allah itu adalah "penyerahan diri" ditegaskan oleh ayat 20: *Kemudian jika mereka itu mendebatmu, maka katakanlah: "Aku* menyerahkan *diriku kepada Allah dan (demikian pula) pengikut-pengikutku."* Tiga ayat di atas merupakan pernyataan penegasan tentang tiga hal yang penting yaitu: (a) bahwa Tuhan itu Maha Esa, (b) bahwa

Allah itu menegakkan keadilan dan (c) agama yang paling benar itu adalah agama yang mengajarkan penyerahan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa.

Keadilan Allah, yang dinyatakan dengan kata *aḫkam* dan *ḫâkim* itu, muncul juga dalam al-Qur'ân s. Hûd/11:45. Dalam ayat ini, yang menyatakan bahwa Allah itu Hakim yang Adil, bukanlah Allah sendiri melainkan Nabi Nûḫ. Ayat itu berbunyi demikian:

و نادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي و إن وعدك الحق و أنت أحكم الحاكمين (هود/١١:٤٥)

Dan Nûḫ berseru kepada Tuhannya sambil berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya anakku termasuk keluargaku, dan sesungguhnya janji Engkau itulah yang benar. Dan Engkau adalah Hakim yang seadil-adilnya."

Di situ Nabi Nûḫ a.s. agaknya berharap dan mempunyai keyakinan bahwa kelak anak-anaknya dan keluarganya yang durhaka akan mendapatkan keadilan dari Tuhan sendiri.

Tuhan memang adil. Tetapi, yang penting disadari adalah bahwa Dialah yang akan menjadi Penilai terakhir, pada hari Kiamat. Dalam al-Qur'ân s. al-Anbiyâ'/21:47, dilukiskan bahwa Tuhan melakukan pengadilan dan menimbang segala perbuatan manusia, yang baik maupun yang buruk.

و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا و إن كان مثقال حبة من خردل آتينا بها وكفى بنا حاسبين (الأنبياء/٢١:٤٧)

Kami akan memasang *timbangan* yang tepat pada hari Kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. Dan jika (amalan itu) hanya sebesar atom pun, Kami akan mendatangkan pahalanya. Dan cukuplah Kami menjadi pembuat perhitungan.

Di sini, keadilan dilukiskan dengan fungsi menimbang atau menilai suatu perbuatan. Setiap unsur perbuatan, dari segi positif maupun negatifnya, akan ditimbang, dihargai dan dibalas. Seorang yang adil adalah yang membuat perhitungan. Tuhan sendiri dalam berlaku adil, melakukan perhitungan.

Dalam istilah timbangan (*mîzân*) dan perhitungan (*ḫisâb*) terkandung pengertian mengenai ukuran untuk menilai. Dalam konteks perbuatan, ukuran itu adalah nilai-nilai, tentu saja nilai-nilai yang ditetapkan Tuhan. Karena itu, keadilan Ilahi tidak lepas dari moralitas yang telah ditetapkan oleh Tuhan. *Encyclopaedia of Social Sciences* (1968) sendiri mendefinisikan keadilan atau *justice* sebagai "*faithful realization of existing law,*" kesetiaan dalam penerapan hukum yang berlaku. Di sini, yang dijadikan ukuran bagi keadilan adalah hukum.

Dimensi-dimensi Keadilan

Dari berbagai ayat yang telah ditampilkan, terkesan bahwa keadilan itu berkaitan erat dengan pengadilan. Beban keadilan terletak pada pundak hakim. Keadilan juga berkaitan dengan saksi. Seseorang, jika dibutuhkan perlu tampil sebagai saksi. Dan apabila bersaksi, hendaklah ia tidak memutarbalikkan fakta, melainkan bersaksi dengan jujur. Kejujuran merupakan salah satu dimensi keadilan.

Untuk memperoleh pengertian yang lebih luas tentang keadilan itu, akan dikemukakan di sini sebuah ayat dalam al-Qur'ân s. Nisâ'/4:58:

إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها

وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن

الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا

(النساء/٤: ٥٨)

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) jika menetapkan hukum di antara manusia, hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Dalam tafsir Departemen Agama, ayat di atas berada dalam subjudul "Dasar-dasar Pemerintahan." Agaknya memang demikian. Ayat ini menyangkut soal pemerintahan, walaupun hal ini tergantung dari tafsirnya.

Argumen bahwa ayat di atas berkaitan dengan pemerintahan didasarkan pada ayat selanjutnya yang memang menyangkut soal pemerintahan: *"Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul dan kepada yang memegang kekuasaan di antara kamu."* Fokus ayat ini sebenarnya adalah: hendaknya masyarakat itu taat kepada mereka yang telah diberi amanat untuk memegang kekuasaan (lihat, "*Ûlû al-Amr-i* dalam al-Qur'ân," dalam *Ûlû al-Amr-i*).

Menurut Mawlânâ Muhammad 'Ali, dalam *The Holy Qur'ân*-nya, yang dimaksud dengan "amanat" dalam ayat 58 ini adalah pemerintahan dan urusan negara. Berdasarkan sebuah Hadîts Nabi, maka amanat itu harus diserahkan kepada ahlinya, kalau tidak, maka yang terjadi bisa kehancuran. Apabila seseorang telah diserahi amanat pemerintahan, maka ia harus memerintah dengan adil.

Pemerintah atau pemimpin, selalu berhadapan dengan masyarakat yang terdiri dari kelompok-kelompok. Proses politik juga berhadapan dengan berbagai kelompok dan golongan. Seorang yang terpilih menjadi pemimpin haruslah bisa berdiri di atas semua golongan. Untuk itu, diperlukan sifat keadilan. Dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:8, Allah berfirman:

يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط و لا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون (المائدة/٥:٨)

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dalam ayat tersebut, dinyatakan bahwa adil itu adalah suatu sifat yang dekat kepada taqwa: Adil adalah salah satu unsur taqwa, karena dalam taqwa terkandung pengertian tentang kemampuan memilih antara yang baik dan buruk dengan pertimbangan-pertimbangan yang adil.

Keterangan bahwa keadilan itu adalah sesuatu yang dituntut pada seorang pemimpin, terdapat pada kisah Nabi Dâwûd a.s., yang pada waktu itu berkedudukan sebagai seorang raja, di samping juga sebagai seorang nabi. Al-Qur'ân s. Shâd/38:22 antara lain menceritakan:

اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق و لا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط (ص/٣٨:٢٢)

Ketika mereka masuk (menemui) Dâwûd, maka Dâwûd pun terkejut karena kedatangan mereka. Mereka pun berkata: Janganlah kamu merasa takut; kami adalah dua orang yang berperkara yang salah satu dari kami berbuat zalim kepada yang lain; maka berilah kami keputusan dengan adil (*bi al-haqq*) dan janganlah kamu menyimpang dari kebenaran dan tunjukilah kami jalan yang lurus.

Dalam fragmen itu, Nabi Dâwûd a.s. sebagai seorang raja diminta oleh dua orang yang *nyelonong* ke istana dengan memanjat dinding, memutuskan perkara di antara dua orang yang berselisih, satu di antaranya dianggap berbuat zalim.

Selanjutnya, dalam ayat 26, Allah menegaskan tentang bagaimana seharusnya sikap seorang penguasa (pemerintah itu):

ياداود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب (ص/٣٨:٢٦)

Hai Dâwûd, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (atas masalah-masalah yang timbul) di antara manusia itu dengan *adil,* dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah itu akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.

Berdasarkan petunjuk Allah, seorang penguasa itu haruslah yang adil dan tidak mengikuti hawa nafsu. Esensi dan azas pemerintahan itu adalah keadilan. Dalam ayat itu, al-Qur'ân memakai istilah *al-ḫaqq* tentang keadilan. Yang dimaksud dengan *al-ḫaqq* itu —dalam kasus pemerintahan—adalah keadilan. Unsur utama keadilan itu adalah *al-ḫaqq* (kebenaran), yang dalam ayat 22 disebut juga *sawâ' al-shirâth*, jalan yang lurus.

Perlu dicatat di sini, bahwa dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:8 di atas, kata adil disebut tiga kali. Yang pertama mempergunakan istilah *qisth*, yaitu dalam arti "menjadi saksi dengan adil" (*syuhadâ' bi al-qisth*). Sedangkan dua yang lain mempergunakan kata *'adl*, yaitu untuk mengekspresikan perintah Allah agar orang yang menjadi saksi itu berbuat adil kepada suatu kaum, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa (lihat, "Implikasi Kemanusiaan *Taqwâ*," dalam *Taqwâ*).

Perintah yang sangat menarik di sini adalah, kita harus selalu berbuat adil ketika menjadi saksi, dalam arti luas. Ketika seseorang sedang berkedudukan sebagai pemerintah atau hakim umpamanya, maka dia akan bertindak sebagai saksi. Ketika bertindak sebagai saksi, kita harus berbuat adil. Tidak boleh—karena kita misalnya kebetulan sedang tidak senang kepada seseorang atau suatu kelompok—bertindak tidak adil. Sikap ini memang sulit dilakukan, apalagi jika kita sedang terlibat dalam suatu masalah politik, sehingga kita bisa terlibat ke dalam suatu sikap tidak adil, lebih-lebih kepada seseorang atau kelompok yang tidak kita sukai.

Secara lebih spesifik, Nabi s.a.w. pada waktu itu menghadapi berbagai golongan, orang-orang Arab musyrik (yang belum beriman), orang Nasrani dan orang-orang Yahudi. Selain kaum musyrik, Nabi s.a.w. selalu mengalami kesulitan menghadapi orang-orang Yahudi. Di antara mereka ada yang memutarbalikkan kata-kata yang mereka baca dari *Tawrât,* atau mereka menyiarkan kabar bohong tentang Rasulullah s.a.w. Sebagai pemimpin umat yang pluralistis itu, nabi tentu saja harus bisa bertindak adil. Allah memberikan petunjuk kepada Rasulullah s.a.w. sebagai berikut:

سماعون للكذب أكالون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم و إن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا و إن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين (المائدة/٥:٤٢)

Mereka itu adalah orang-orang yang suka mendengar berita bohong, banyak memakan barang yang haram. Jika mereka itu datang kepadamu (untuk meminta keputusan), maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka maka mereka tidak akan memberi mudlarat kepadamu sedikitpun. Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan *adil.* Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil. (Q., s al-Mâ'idah/5:42).

Dalam ayat ini, adil diekspresikan dengan kata *qisth*. Dalam menghadapi orang-orang Yahudi itu, Nabi s.a.w. mempunyai pilihan: Tidak tampil untuk memutuskan perkara, atau bertindak untuk memenuhi permintaan orang-orang Yahudi yang datang kepada beliau selaku pemimpin umat (yang telah terikat dengan Perjanjian Madinah). Jika Nabi s.a.w. tampil memecahkan masalah di antara mereka, maka Nabi s.a.w. pun harus bertindak adil, sekalipun terhadap orang-orang yang telah banyak memfitnah beliau dengan menyebarkan kabar bohong, dan dikenal pula banyak memakan barang haram.

Dimensi keadilan lainnya adalah dalam kegiatan ekonomi. Nabi Syu'ayb diutus Allah untuk menegakkan keadilan di antara bangsa Madyan yang makmur, tetapi sistem ekonominya dinodai oleh perilaku bisnis yang tidak etis. Cerita tentang hal itu diutarakan antara lain dalam al-Qur'ân s. Hûd/11:84:

و إلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من
إله غيره و لا تنقصوا المكيال والميزان إني أراكم بخير و
إني أخاف عليكم عذاب يوم محيط (هود/١١ : ٨٤)

Dan kepada (penduduk) Madyan (Kami utus) saudara mereka, Syu'ayb. Dia berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tiada tuhan bagimu selain Dia. Dan janganlah kamu curangi takaran dan timbangan, (padahal) sesungguhnya aku melihat kamu dalam keadaan baik (mampu, kaya) dan sesungguhnya aku khawatir terhadapmu akan azab pada hari yang membinasakan (kiamat)."

Misi Nabi Syu'ayb a.s. adalah menegakkan keadilan ekonomi. Ia melihat bahwa keadaan ekonomi kaumnya baik-baik saja. Tetapi mengapa mereka harus berdagang secara curang, dengan memalsukan takaran dan timbangan? Karena itu, Syu'ayb berseru kepada kaumnya:

و ياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط و لا تبخسوا الناس

أشياءهم و لا تعثوا فى الأرض مفسدين (هود/١١ :٨٥)

Dan Syu'ayb berseru: "Hai kaumku, cukupkanlah takaran dan timbangan dengan adil, dan janganlah kamu merugikan manusia terhadap hak-hak mereka dan janganlah kamu membuat kejahatan di muka bumi dengan membuat kerusakan (ekonomi).

Maka Nabi Syu'ayb berseru kepada kaumnya agar menertibkan cara menakar dan menimbang, karena pada waktu itu kecurangan telah merajalela. Perdagangan tidak ubahnya adalah arena tipu-menipu. Dan tipu-menipu seolah-olah telah menjadi cara yang legal mendapatkan keuntungan. Tentu saja yang dirugikan adalah masyarakat banyak.

Agaknya, seruan Syu'ayb itu mendapat bantahan dan tantangan yang keras dari kaumnya, dengan alasan, cara-cara seperti yang mereka lakukan itu sudah dianggap lumrah dan sudah dijalankan sejak nenek moyang mereka sehingga sudah mentradisi, seperti korupsi di masa sekarang. Pandangan Syu'ayb itu dianggap merombak sesuatu yang telah menjadi kebiasaan. Syu'ayb memang ingin melakukan pembaruan perekonomian ke arah yang lebih etis. Kemakmuran bukanlah persoalan. Karena itulah maka Syu'ayb hanya bisa berdoa kepada Tuhan: *"Ya Tuhan kami, berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan adil (*ḥaqq*) dan Engkaulah Pemberi keputusan yang sebaik-baiknya"* (Q., s. al-A'râf/7:89). Doa seperti itu pula yang dipanjatkan oleh Rasulullah s.a.w. kepada Allah: *"Ya Tuhanku, berilah aku keputusan dengan adil (*ḥaqq*)"* (Q., s. al-Anbiyâ'/21:112).

Dalam ayat di atas keadilan dapat dipahami dengan pengertian yang berlawanan. Lawan dari keadilan adalah tindakan yang merugikan manusia, yang merampas hak-hak manusia dan segala perbuatan yang dapat menimbulkan kerusakan pada masyarakat. Apabila kita meletakkan masalah keadilan itu dalam konteks sekarang, maka perjuangan hak-hak asasi manusia adalah perjuangan menegakkan keadilan. Demikian pula perjuangan mencegah kerusakan lingkungan hidup. Semua kegiatan yang berusaha meniadakan kerugian pada masyarakat dan mengem-

balikan hak-hak rakyat, dapat disebut sebagai perjuangan menegakkan keadilan. Lembaga-lembaga seperti LBH (bantuan hukum), YLKI (konsumen), Walhi (lingkungan hidup), SKEPHI (Kehutanan), LKBHWK (keluarga dan kewanitaan) dan semacamnya, adalah lembaga-lembaga yang memperjuangkan keadilan.

Dalam khutbah, setiap khatib diharuskan memberi peringatan kepada umat tentang iman, taqwa, berlaku adil, dan berbuat baik. Pada setiap akhir khutbah, para khatib akan membaca ayat yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Nahl/16:90 ini:

إن الله يـأمر بـالعدل و الإحسـان و إيتـاى ذى
القربى و ينهى عـن الفحشـاء و المنكـر و البغـي
يعظكـم لعلكـم تذكـرون (النحـل/١٦: ٩٠)

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku *adil* dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang orang berbuat keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran, agar kamu dapat mengambil pelajaran.

Berbuat adil, agaknya adalah standar minimal bagi perilaku manusia. Kelanjutan dari bersikap adil adalah berbuat kebajikan dan beramal sosial, setidak-tidaknya kepada kaum kerabatnya sendiri. Berbarengan dengan itu, orang juga harus mampu menghindarkan diri dari berbagai perilaku keji, munkar, dan permusuhan dengan sesama manusia.

Sebenarnya perbuatan keji, mungkar (melanggar hukum dan aturan), dan permusuhan itu dilarang, karena berakibat merugikan orang lain dan diri sendiri. Keduanya merupakan kezaliman terhadap orang lain maupun diri sendiri. Dan keduanya juga berarti ketidakadilan. Dengan demikian, lawan dari keadilan adalah kezaliman. Dalam al-Qur'ân s. Thâhâ/20:112 dikatakan bahwa: *"barangsiapa mengerjakan perbuatan yang baik dan dalam*

keadaan beriman, maka ia tidak perlu khawatir akan diperlakukan tidak adil (zhulman) *dan tidak (pula) pengurangan hak-haknya."*

Dengan demikian adil, adalah nilai dasar yang berlaku dalam kehidupan sosial (*social life*). Nilai adil merupakan pusat orientasi dalam interaksi antarmanusia. Jika keadilan dilanggar, maka akan terjadi ketidakseimbangan dalam pergaulan hidup. Sebab, suatu pihak akan dirugikan atau disengsarakan, walaupun yang lain memperoleh keuntungan. Tetapi keuntungan sepihak itu hanya akan berlaku sementara waktu. Jika sistem sosial rusak karena keadilan telah dilanggar, maka seluruh masyarakat akan mengalami kerusakan yang dampaknya akan menimpa semua orang. Bahkan ketika telah terjadi ketidakseimbangan, maka kerugian bisa menimpa orang yang melanggar keadilan dan beroleh keuntungan itu.

Dari *'Adl* ke *Zhâlim*

Keadilan adalah kosa kata Indonesia yang berasal dari al-Qur'ân. Dalam budaya Indonesia modern dewasa ini, keadilan merupakan salah satu nilai sentral, terbukti antara lain dengan tercantumnya kata adil dan keadilan sosial dalam Pembukaan UUD 1945 dan Pancasila. Di masa lalu, nilai keadilan itu menjadi sangat hidup dan menonjol sebagai reaksi dari kolonialisme yang menciptakan kezaliman sehingga timbul mitos Ratu Adil yang mungkin masih tetap hidup hingga sekarang. Pada waktu itu, keadilan lebih dipahami dalam bentuk negatifnya, yaitu ketidak-adilan. Dalam perkembangannya kemudian, keadilan makin banyak dipahami secara positif, antara lain dalam gagasan pemenuhan hak-hak azasi manusia dan partisipasi.

Dalam Islam, keadilan pada akhirnya—dan dalam renungan tertinggi—dipahami sebagai "keadilan Ilahi." Ada tiga nilai fundamental yang dinyatakan dalam al-Qur'ân, yaitu *tawhîd* atau pengesaan Allah, *Islâm*, atau penyerahan dan ketundukkan kepada Allah, dan keadilan, yaitu keyakinan bahwa segala perbuatan kita di dunia ini kelak akan dinilai Allah, Hakim Yang Maha Adil. Karena itu, kita harus bersikap dan bertindak adil.

Dengan demikian, keadilan, dalam konteks al-Qur'ân, tidak lepas dari moralitas. Realisasi keadilan, pertama-tama berpedoman kepada wahyu Ilahi. Keadilan itu sendiri bisa dipahami sebagai realisasi yang setia terhadap hukum-hukum Ilahi.

Allah, sebagai Yang Maha Adil, memerintahkan manusia bersikap adil, baik terhadap diri sendiri maupun orang lain. Keadilan adalah sendi pergaulan sosial yang paling fundamental. Dengan nilai keadilan itulah sesungguhnya masyarakat tercipta. Jika keadilan dilanggar, maka sendi-sendi masyarakat akan goyah. Seorang yang melanggar keadilan, barangkali akan mendapatkan suatu keuntungan bagi dirinya sendiri. Tetapi dalam jangka panjang, ketidakadilan akan merugikan semua orang, termasuk yang melanggar keadilan.

Makna keadilan itu sendiri bersifat multidimensional. Keadilan berkaitan dengan dan berintikan kebenaran (*al-ḫaqq*). Keadilan berarti pula, tidak menyimpang dari kebenaran, tidak merusak, dan tidak merugikan orang lain maupun diri sendiri. Tindakan yang bisa merugikan diri sendiri dapat disebut pula ketidakadilan atau kezaliman terhadap dirinya sendiri. Allah tidak mengizinkan manusia menzalimi diri sendiri.

Keadilan mengandung arti keseimbangan. Keseimbangan merupakan juga syarat agar orang tidak jatuh, baik dalam berdiri, lebih-lebih ketika sedang bergerak. Karena itulah maka keseimbangan itu menimbulkan keteguhan dan kekokohan. Orang yang seimbang adalah orang yang tidak berat sebelah dan pilih kasih atas pertimbangan subyektif. Orang yang seimbang adalah orang yang tidak berlebih-lebihan. Melalui keseimbangan itu orang mampu bersikap adil.

Dalam kehidupan sehari-hari, keadilan tampak dalam berbagai bentuknya. Keadilan berarti menghukum orang sesuai kesalahannya, atau memberi ganjaran sesuai perbuatan baiknya. Orang yang adil adalah yang tidak berbuat curang untuk kepentingan sendiri. Keadilan berarti juga pembagian hasil sesuai dengan kebutuhan dan sumbangannya dalam proses sosial. Keadilan tampak dalam sikap hakim atau juri yang memutuskan perkara berdasarkan hukum dan kebenaran. Dan keadilan atau kezaliman bisa sangat tampak pada perilaku pemimpin dan

pemerintahan yang mengambil keputusan yang menyangkut kepentingan dan hak-hak masyarakat banyak. Keadilan sangat tampak dalam permasalahan pemenuhan atau pelanggaran hak-hak asasi manusia atau dalam pemeliharaan atau perusakan lingkungan hidup.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *zhâlim*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. *Zhâlim*, dalam bahasa Indonesia sering disebut dengan kata lalim. Dalam pengertian sehari-hari, lalim adalah perbuatan kejam, tanpa rasa kemanusiaan atau timbang rasa. Di sinilah timbul pengertian tentang kesewenang-wenangan, yakni perbuatan yang didasarkan pada pertimbangan arbitrer atau tanpa pertimbangan sama sekali, kecuali kepentingan diri sendiri yang sempit. Dengan melihat kepada berbagai bentuk konkret ke-*zhâlim*-an yang dialami manusia itu, kita secara berangsur-angsur membentuk persepsi dan pengertian mengenai keadilan. Kalau keadilan adalah sendi kekuasaan, maka ke-*zhâlim*-an akan menimbulkan proses dan perlawanan masyarakat.

ظلم

ZHÂLIM

DALAM sebuah seminar tentang "Dimensi-dimensi Keadilan," yang diselenggarakan Universitas Islam '45 (UNISMA), Bekasi, penyair Emha Ainun Najib antara lain mengatakan bahwa bahasa Indonesia atau bahasa Jawa agaknya tidak memiliki kosa kata yang sepadan artinya dengan kata "adil." Untuk memperoleh padanan kata itu ia berusaha menampilkan beberapa kata yang mungkin dekat artinya dengan adil, misalnya, "pantas," "tepat," dan "pas." Namun semua kata itu tidak tepat atau memadai untuk menggantikan kata adil. Kita menyadari bahwa kata adil itu sendiri berasal dari bahasa Arab.

Antara Keadilan dan Kezaliman

Dalam diskusi, pendapat itu secara bodoh dan keliru dibantah oleh seorang peserta dengan mengemukakan sebuah ungkapan dari kesusastraan Melayu Klasik yang sudah menjadi pepatah populer bernada pantun, berbunyi:

Raja adil, raja disembah,
Raja lalim, raja disanggah.

Pembantah dalam diskusi itu agaknya tidak paham yang dimaksudkan oleh penyair dari Jombang itu. Walaupun memang terdapat kata dan pengertian tentang keadilan dalam kata itu, namun kata adil itu sendiri berasal dari kata Islam atau bahasa Arab dan bukan dari budaya Melayu asli.

Pantun di atas itu amat sederhana, tetapi mendalam maksudnya. Sepintas, pepatah itu hanya mengandung maksud bahwa seorang penguasa itu, jika adil, tentu ditaati rakyatnya. Sebaliknya jika lalim, pasti akan disangkal kekuasaanya. Itu merupakan sebuah truisme. Keterangan yang diberikan selama ini umumnya bersifat tautologis.

Titik berat pesan itu adalah pada baris kedua yang mengatakan: seorang penguasa itu tentu akan disanggah atau diingkari kewibawaannya jika ia lalim. Nilai sentral penguasa terletak pada keadilannya. Adil, atau *justice* adalah sebuah *virtue*—yakni, seperti kata Aristoteles, suatu keunggulan dalam kepribadian (*excelence of character*) atau watak yang kita puji (*disposition which we prise*)—yang posisinya bersifat sentral atau utama pada kekuasaan.

Di sini kita teringat pada sebuah ayat al-Qur'ân berkaitan dengan Raja Dâwûd, seorang penguasa bangsa Israil. Allah berwanti-wanti kepada Dâwûd, yang juga seorang Nabi itu: "*Hai Dâwûd, sesungguhnya Kami menjadikan kamu penguasa (*khalîfah*), di muka bumi, maka ambillah keputusan tentang perkara manusia dengan adil; dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah*" (Q., s. Shâd/38:26). Tugas utama penguasa adalah mengambil keputusan tentang masalah-masalah rakyatnya. Pekerjaan ini tidak mudah, karena penguasa sering kali memerintah atas dasar seleranya pribadi, sehingga menimbulkan ketidakadilan. Pesan Allah terhadap Dâwûd yang penguasa itu hanyalah satu: jika mengambil suatu keputusan lakukanlah dengan adil.

Nilai sentral pada penguasa atau kekuasaan adalah keadilan. Itulah dasar legitimasinya (lihat, "*'Adl* dalam al-Qur'ân," dalam

'Adl). Amanat seorang pemimpin adalah keadilan. Kalau yang satu ini dilanggar, artinya ia bersikap dan berbuat tidak adil atau lalim, maka legitimasinya akan dicabut atau tercabut. Seorang penguasa yang disanggah sama dengan kehilangan legitimasi. Persoalannya adalah, apakah keadilan itu? Jawaban dan keterangan yang tidak bersifat tautologis tidak mudah untuk dirumuskan.

Dalam surat di atas, adil dipertentangkan dengan sikap yang mengikuti hawa nafsu. Sebenarnya ayat tersebut tidak menyebut istilah adil melainkan *al-ḫaqq* yang lebih sering diterjemahkan sebagai kebenaran. Tetapi yang dimaksud dengan *al-ḫaqq* disitu memang adil. Itulah sebabnya, maka Tim Penerjemah Departemen Agama dan mufassir lain, mempunyai pendapat sama dalam menerjemahkan *al-ḫaqq* dengan adil. Di satu pihak Dâwûd diperintahkan untuk memegang kekuasaan dengan adil, di lain pihak, sebagai penguasa, dilarang mengikuti hawa nafsu, yakni keinginan rendah.

Dengan mempergunakan silogisme antara pepatah Melayu dan surat dalam al-Qur'ân di atas, maka lalim sama dengan tidak adil, dan tidak adil itu adalah tindakan yang hanya mengikuti hawa nafsu. Setidak-tidaknya kita bisa mengambil kesimpulan: sumber dari tindakan lalim dan menyeleweng dari jalan Allah, adalah mengikuti kecenderungan rendah, menuruti hawa nafsu. Dalam bahasa ilmiah sekarang, hawa nafsu itu adalah egoisme, kepentingan sempit atau subyektivisme.

Tetapi apakah itu makna "lalim" yang disebut pada pepatah Melayu di atas? Kelaliman yang bisa menimbulkan sikap sanggahan terhadap kekuasaan raja atau penguasa itu, sering juga dieja sebagai "kezaliman" yang berasal dari kata *zhâlim,* sebuah istilah dalam al-Qur'ân. Dalam bukunya *Ethico Religious Concepts in the Qur'an* (1966), seorang ahli linguistik dan ahli Islam Jepang yang mengajar di Mc Gill University, Kanada, Toshihiko Izutsu, secara khusus membahas istilah itu, membandingkannya dengan istilah *fâsiq* dan *fujûr* yang bersama-sama dengan *zhâlim* merupakan varian dari sikap dan perilaku *kufûr* atau ingkar. Jadi, pengertian yang lebih dasar adalah kufur atau kafir. Zalim merupakan segi atau dimensi kekafiran atau kekufuran.

Dalam bahasa Indonesia, istilah lalim atau zalim itu mengandung konotasi tertentu. Lalim sama dengan kejam, yakni tindakan yang tidak berperikemanusiaan. Dalam bahasa Jawa, tidak menerapkan *tepa salira*. Maksudnya, seorang yang berbuat kejam itu harus berpikir, bagaimana jika hal itu dikenakan pada dirinya sendiri. Tetapi lalim bisa juga mengandung pengertian sewenang-wenang, tidak mengikuti norma susila, atau norma hukum. Orang Jakarta mengatakan, *semau gue*, menurut kemauannya sendiri—tidak mempertimbangkan hak-hak orang lain. Di sinilah kesewenang-wenangan itu berkait dengan hak, yaitu hak-hak dasar manusia.

Penggalian makna lalim adalah salah satu metode untuk memahami makna adil. Barrington Moore, dalam bukunya "*Injustice: The Social Basis of Obidience and Revolt*" (1978), berpendapat bahwa kesepakatan-kesepakatan tentang apa yang disebut ketidakadilan lebih mudah dicapai daripada tentang keadilan. Dengan menganalisis gejala tentang berbagai bentuk dan variasi ketidakadilan itu, kita bisa lebih menangkap dimensi-dimensi keadilan. Karena keduanya selalu mempunyai arti yang bertolak belakang. Dalam bukunya di atas, Moore ingin menjelaskan bahwa revolusi itu berasal dari kondisi persepsi masyarakat tentang ketidakadilan yang dialami. Dan kepatuhan (*obidience*), hanya bisa diperoleh jika masyarakat merasakan bahwa yang berkuasa itu sungguh-sungguh berusaha menyelenggarakan pemerintahan yang adil.

Zhâlim dalam al-Qur'ân

Zalim, yang telah berubah ejaannya menjadi lalim itu berasal dari kata *zhalama* dengan akar kata *zh-l-m*. Arti kata ini dalam bahasa Inggrisnya adalah *injustice* atau ketidakadilan. Namun perlu dicatat bahwa ketidakadilan bukan satu-satunya arti dari kata zalim atau *zhulm*. Di lain pihak, *zhulm* bukan pula satu-satunya istilah dalam al-Qur'ân untuk pengertian ketidakadilan.

Ada dua kata yang sinonim dengan kata zalim, yang satu *hadlama* dan yang lain adalah *janafa*, walaupun masing-masing

hanya disebut satu kali saja dalam satu surat dalam al-Qur'ân. Dalam al-Qur'ân s. Thâhâ/20:112, pengertian tidak adil dinyatakan dengan istilah *hadlama* (*h-dl-m*). Ayat tersebut berbunyi sebagai berikut:

و مـن يعمـل مـن الصالحـات و هـو مؤمـن فـلا يخاف ظلما و لا هضما (طـه/٢٠:١١٢)

Dan barang siapa mengerjakan perbuatan yang baik (amal saleh), dan ia dalam keadaan beriman maka ia tidak perlu khawatir akan mendapat perlakuan tidak adil (terhadapnya) dan tidak (pula) akan pengurangan hak-haknya.

Dalam ayat itu ditampilkan dua pengertian, *zhulm-an* dan *hadlm-an*. Keduanya mengandung pengertian hampir sama. Dalam al-Qur'ân terjemahan Departemen Agama, yang pertama diterjemahkan dengan kata "tidak adil," sedangkan yang kedua adalah "pengurangan hak." Tetapi dalam terjemahan Hanna E. Kassis, masing-masing diterjemahkan dengan "diperlakukan salah" (*zhulm-an*), sedangkan yang kedua diartikan sebagai "tidak adil" (*hadlm-an*). Jadi, keduanya memang hampir sama artinya. Dalam konteks terjemahan Indonesianya, kita memperoleh kesan: ketidakadilan itu berdekatan artinya dengan pengurangan hak. Dengan demikian keadilan menyangkut masalah hak, yaitu apakah seseorang itu memperoleh haknya atau tidak. Ketidakadilan terjadi jika hak-hak seseorang itu diingkari atau dilanggar.

Perbuatan baik (*'amal shâlih*), dalam ayat di atas mempunyai kedudukan tinggi. Seorang yang melakukan perbuatan yang baik, yakni perbuatan yang berguna bagi manusia dan dirinya sendiri, dapat melindunginya dari perbuatan salah. Demikian pula perbuatan baik, bisa menimbulkan hak, misalnya ganjaran, keberhasilan, laba, atau manfaat. Perbuatan baik bisa pula melindungi hak seseorang, dalam arti mencegah siapa saja yang akan mengingkari hak itu. Legitimasi terhadap hak diperoleh dari perbuatan baik tersebut.

Kata lain dalam al-Qur'ân yang artinya juga tidak adil atau ketidakadilan adalah *janafa*, yang akar katanya pada *j-n-f*. Contoh dari penggunaan kata ini adalah al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:182. Ayat ini berkaitan dengan soal waris, khususnya tentang wasiat.

فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم (البقرة/٢:١٨٢)

Barangsiapa khawatir terhadap orang yang berwasiat itu berlaku *berat sebelah* atau berbuat dosa lalu ia mendamaikan antara mereka, maka tidaklah ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Penyayang.

Dalam ayat di atas, *janafa* diartikan sebagai berbuat berat sebelah, dalam hal ini membuat suatu wasiat yang sifatnya berat sebelah sehingga bertentangan dengan ketentuan syara'. Orang yang mendamaikan itu harus berusaha meluruskan sehingga yang berwasiat berlaku adil.

Dengan demikian, berlaku adil itu artinya tidak berbuat berat sebelah, seperti dalam membuat wasiat atas hartanya. Ketidakadilan timbul karena orang berpikir, bersikap, dan bertindak berat sebelah. Seorang yang membuat wasiat untuk memberikan harta warisan yang ditinggalkannya, bukan kepada yang berhak—misalnya anak dan istri atau yang ditetapkan memiliki hak lainnya, seluruhnya ia berikan kepada seseorang, sehingga meniadakan hak ahli waris yang sebenarnya—maka ia adalah orang yang berat sebelah sehingga itu perlu diluruskan, berdasarkan ketentuan syara'.

Contoh lain adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:3, pada bagian terakhir. Petikan dari ayat itu berbunyi sebagai berikut:

فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم (المائدة/٥:٣)

Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan *tanpa sengaja berbuat dosa*, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam ayat di atas terdapat perkataan (*ghayr) mutajânif li 'l-itsm-i* yang diartikan sebagai "tanpa sengaja berbuat dosa." Kata *tajânafa* artinya cenderung kepada sesuatu atau berat sebelah. Orang yang cenderung kepada sesuatu itu, tentu didorong oleh subyektivitas semata. Kecenderungan ini bisa menghasilkan sesuatu yang tidak adil. Pengertian tentang adil berkaitan dengan kecenderungan ini. Seorang yang mempertimbangkan sesuatu masalah, yang menyangkut beberapa kepentingan atau hak yang diklaim kebenarannya oleh beberapa subyek, tidak boleh bersikap berat sebelah. Jika ia ingin disebut adil dalam mempertimbangkan itu, maka ia harus mempergunakan kriteria tertentu, misalnya hukum yang berlaku. Karena itu *justice* sering ditafsirkan, misalnya oleh George Gurvitch sebagai "*the faithful realization of existing law as against any arbitrary infraction of it*," yakni pelaksanaan yang setia terhadap hukum yang berlaku sebagai kebalikan dari setiap pelangggaran yang semena-mena terhadapnya" (Edwin R.A. Seligman, et.al. eds., *Encyclopaedia of social sciences*, volume 7-8 [1968]). Ketidakadilan artinya pelanggaran hukum, atau tindakan tanpa dasar (lihat, "Dimensi-dimensi Keadilan," dalam *'Adl*).

Sementara itu, kata-kata yang berasal dari *zh-l-m*, ternyata banyak disebut dalam al-Qur'ân. Dalam sebuah diskusi Bahasa Politik Islam, yang diselenggarakan oleh Jurnal *Islamika* bersama dengan Penerbit Gramedia, salah seorang pembicara, Djohan Efendi, mengingatkan kepada hadirin betapa banyaknya istilah zalim itu disebut dalam al-Qur'ân, bahkan lebih banyak dari kata *al-'adl* (adil). Ia mengingatkan hal itu ketika berbicara mengenai soal keadilan, yang menurut pendapatnya merupakan nilai sentral dalam pemikiran politik Islam. Ketika banyak disebut dalam berbagai pendapat, bahwa teori politik Islam itu tidak mungkin, dengan alasan bahwa konsep negara Islam itu tidak terdapat dalam al-Qur'ân, maka dengan menengok kepada sentralitas nilai keadilan itu, sebuah teori politik Islam seolah-olah diketemukan kembali (*rediscovered*).

Ternyata semua kata yang berakar pada kata *zh-l-m*, berulang sebanyak 315 kali, dalam bentuk kata yang berbeda-beda dan dengan berbagai arti pula. Daftar kata-kata tersebut, secara ringkas, dapat dilihat dalam tabel di bawah ini.

Kata	Bentuk	Kata	Jumlah
zhalama	verb	berbuat aniaya	61
yazhlim-u	imp act	menganiaya	14
zhulima	perf. pass.	dianiaya	4
yuzhlam-u	impf. pass.	dianiaya, dirugikan	21
zhulm	noun verb	tidak adil	20
zhâlim	pcple act.	berbuat buruk	135
mazhlûm	pcple pass.	teraniaya	1
azhlam	n.m. (comp. adj)	lebih aniaya	16
zhallâm	n.m. (adj.)	menganiaya	5
zhallûm	n.m. (adj.)	berdosa, tidak tahu diri	2
zhulumât	n.f.	kegelapan	23
azhlama	vb.	menjadi gelap	3
Jumlah			315

Kata *zhalama* umpamanya dimuat dalam dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:54. Ayat ini menceritakan perilaku kaum Nabi Mûsâ a.s. ketika ditinggalkan pemimpinnya, yaitu melakukan penyelewengan aqidah. Ayat itu berbunyi sebagai berikut:

و إذ قال موسى لقومه ياقوم إنكم ظلمتم أنفسكم
باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم
ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب
الرحيم (البقرة/٢:٥٤)

Dan tatkala Mûsâ berkata kepada kaumnya: "Wahai kaumku, sesungguhnya kamu telah menganiaya jiwa kamu sendiri (*zhâlim*) dengan mengambil anak sapi (sebagai sesembahan). Maka bertobatlah kepada Penciptamu, dan binasakanlah hawa nafsumu. Ini adalah yang paling

baik bagi kamu terhadap Penciptamu. Maka Ia kembali kepadamu (dengan kasih sayang). Sesungguhnya Dia itu Yang berulang-ulang (kemurahan-Nya), Yang Maha Pengasih.

Dalam ayat tersebut, yang dimaksud dengan melakukan perbuatan zalim (aniaya) terhadap diri sendiri adalah mengambil anak sapi sebagai sesembahan. Konon, menurut Perjanjian Lama, yang melakukan perbuatan itu adalah kelompok keturunan Lewi, dibawah pemimpin mereka, Samiri.

Pertanyaannya, mengapa perbuatan Samiri dan pengikutnya yang membuat patung anak sapi yang bisa berbicara sebagai sesembahan itu zalim? Di situ dijelaskan bahwa zalim yang dimaksud adalah aniaya terhadap diri sendiri. Menyembah selain Allah adalah syirik, padahal Nabi Mûsâ telah mengajarkan *tawhîd*, menyembah hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Tauhid sebenarnya sudah merupakan tradisi Bani Israil. Yang mengajarkan tauhid ini adalah moyang mereka sendiri, Ibrâhîm a.s. (lihat, "Ibrâhîm, Bapak Monoteisme," dalam *Hanîf*). Tetapi, begitu ditinggalkan sebentar oleh Mûsâ a.s., sebagian Bani Israil itu telah mulai menyeleweng. Menyembah selain Allah adalah suatu yang tidak layak bagi manusia, apalagi bagi umat yang telah menerima ajaran tentang iman dan moral dari berbagai nabi itu. Kemusyrikan merupakan penghinaan terhadap intelegensi manusia. Itulah sebabnya, perbuatan itu disebut sebagai aniaya atau merendahkan diri sendiri.

Selanjutnya kata *yazhlim-u* tercantum Dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:40. Di sini, zalim itu diterjemahkan sebagai berbuat sewenang-wenang, dalam arti bertindak tidak menurut prinsip tertentu.

إن الله لا يظلم مثقال ذرة و إن تك حسنة يضاعفها
و يؤت من لدنه أجرا عظيما (النساء/٤:٤٠)

Sesungguhnya Allah tidak bertindak sewenang-wenang (*zhâlim*), (walaupun hanya) seberat atom *(zarrah)*; dan jika yang mereka lakukan adalah perbuatan baik, maka Ia akan melipatgandakan (nilai perbuatan) itu, dan akan memberi, dari Dia sendiri, ganjaran yang besar.

Zalim di situ diterjemahkan dengan istilah sewenang-wenang. Maksudnya adalah seseorang yang bersikap dan menghukum orang lain *semau gue*, tanpa berdasarkan hukum atau melanggar hukum. Apabila seorang penguasa menimbulkan kerugian, misalnya dengan mencabut hak seseorang, hanya karena ia tidak suka kepada orang itu, apalagi dengan alasan yang tidak berdasar, maka ia bisa dikatakan sewenang-wenang.

Dalam ayat di atas, Allah mengatakan bahwa Ia tidak mungkin bertindak sewenang-wenang kepada hamba-Nya sedikitpun juga. Apabila seseorang itu berbuat baik, pasti akan mendapatkan ganjaran. Tidak mungkin Allah tidak memberikan ganjaran kepada orang yang telah berbuat baik. Adalah hak seseorang untuk mendapatkan ganjaran jika telah berbuat baik. Bahkan Allah mengatakan, bahwa orang yang berbuat baik itu akan menghasilkan nilai perbuatan yang berlipat ganda. Itulah keadilan Ilahi yang membedakannya dengan keadilan manusia. Keadilan manusia adalah memberi sesuatu kepada seseorang yang telah berjasa sesuai dengan kadar perbuatannya, tetapi Allah memberikan "insentif" kepada mereka yang berbuat baik. Sifat Allah itu memberikan acuan kepada manusia untuk bisa menghargai mereka yang telah berbuat baik dan memberikan insentif kepada mereka yang akan berbuat baik (lihat, "Keadilan Ilahi," dalam *'Adl*).

Persepsi mengenai keadilan Ilahi ini, jika diyakini, akan menumbuhkan suatu etos kerja. Pada umumnya, untuk bisa melakukan suatu pekerjaan diperlukan insentif, bisa berupa barang atau uang, bisa pula moral. Tetapi rangsangan itu umumnya menyangkut kepentingan diri sendiri. Orang berbuat sesuatu jika perbuatan itu menghasilkan imbalan atau manfaat bagi dirinya. Dan apa yang dilakukan itu diperkirakan oleh yang bersangkutan sepadan dengan harapannya. Oleh sebab itu, sulit bagi kita untuk terdorong melakukan suatu perbuatan yang hasil atau manfaatnya akan dinikmati orang lain. Dengan perkataan lain, altruisme itu sulit dirangsang. Karena itulah, Allah memberikan rangsangan moral, yang mengatakan bahwa seseorang yang berbuat baik itu—yang bermanfaat bagi orang lain—ganjarannya berlipat ganda, yakni berlipat-lipat dari apa yang telah diper-

buatnya.

Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:272 terdapat juga perkataan yang berbunyi: "*dan kamu tidak akan diperlakukan tidak adil.*" Soal ini berkaitan dengan anjuran Allah menyisihkan dana bagi fakir miskin. Sebaiknya, jika orang itu membelanjakan hartanya untuk orang melarat—dalam konteks persoalan pembangunan sekarang ini untuk "mengentaskan kemiskinan"—lebih baik ia melakukannya dengan diam-diam, artinya tidak perlu diumumkan. Tetapi dengan mengumumkannya pun hal itu tidak menjadi soal. Dalam konteks sekarang, Harian *Republika* misalnya membuka program "Dompet Dhu'afa." Mereka yang menyumbang, namanya diumumkan. Ini tidak menjadi soal. Pertanyaannya adalah, apakah hal ini adil bagi mereka yang memberi? Ayat 270 hingga 273 pada surat yang sama (al-Baqarah), menjelaskan persoalan rumit: orang yang diminta dananya sering merasa diperlakukan kurang adil.

Penjelasan itu dimulai dengan kalimat pada ayat 270 sebagai berikut:

و ما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه و ما للظالمين من أنصار

(البقرة/٢: ٢٧٠)

Dan dana apa saja yang kamu berikan, dan nazar apa saja yang kamu nyatakan, Allah akan tahu itu. Dan bagi kaum yang *zalim*, mereka tidak mempunyai penolong.

Bagian terakhir dari ayat di atas mengatakan bahwa bagi kaum yang zalim, mereka tidak memiliki (sistem) penolong. Dengan adanya dana, maka diciptakan sistem yang meniadakan kezaliman. Ini mengandung arti bahwa tiadanya dana untuk menolong orang lain merupakan indikator kezaliman sistem yang terdapat pada suatu masyarakat.

Ayat 271 memberikan penjelasan lebih lanjut kegunaan dana tersebut dan sekaligus menjelaskan sistem yang adil:

إن تبدوا الصدقات فنعما هي و إن تخفوها و تؤتوها الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيآتكم و الله بما تعملون خبير (البقرة/٢:٢٧١)

Jika kamu menampakkan dana kamu, ini adalah baik. Dan jika kamu merahasiakan (dana) itu, dan kamu berikan kepada orang melarat, ini lebih baik bagi kamu. Dan ini akan menghapus sebagian perbuatan kamu yang buruk; dan Allah itu Yang Maha Waspada akan apa yang kamu kerjakan.

Secara sederhana, ayat di atas menjelaskan bahwa memberikan dana dengan terang-terangan maupun bersembunyi itu sama baiknya. Dalam konteks sekarang, dana bisa diberikan secara personal sehingga ketahuan orang yang memberikan itu. Tetapi juga bisa bersifat "impersonal," misalnya disalurkan lewat suatu lembaga. Dana itu diperuntukkan bagi kaum yang melarat.

Penyisihan dana masyarakat itu adalah wujud dari keadilan. Sebaliknya, jika tidak ada kemasyarakatan, maka kita melihat adanya sebuah sistem yang zalim. Dikatakan bahwa dana tersebut "dapat menghapus sebagian perbuatan kamu yang buruk." Dalam analisis Marxian, dalam suatu sistem ekonomi bisa terdapat sistem yang eksploitatif. Jika masyarakat menjalankan sistem tersebut, maka sebagian masyarakat sebenarnya terlibat ke dalam perbuatan yang zalim terhadap yang lain. Penyisihan dana untuk pemberantasan kemiskinan adalah upaya untuk menghapus kezaliman itu (lihat, "Moral Ekonomi al-Qur'ân," dalam *Rizq*).

Sebagian ayat 272 dan 273 memberikan penjelasan lebih lanjut kegunaan dana itu bagi masyarakat keseluruhan, baik pada pihak pemberi maupun penerima:

و ما تنفقوا من خير فلأنفسكم و ما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله و ما تنفقوا من خير يوف إليكم و

أنتم لا تظلمون. للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسئلون الناس إلحافا و ما تنفقوا من خير فإن الله به عليم (البقرة/٢:٢٧٢-٢٧٣)

Dan barang baik apa saja yang kamu belanjakan, ini adalah untuk kebaikan kamu. Dan kamu tidak membelanjakan dana itu kecuali untuk memperoleh perkenan Allah. Dan barang baik apa saja yang kamu belanjakan, kamu pasti akan dibayar kembali dengan penuh, dan kamu tidak akan diperlakukan tidak adil (*tuzhlamûn*).

(Dan) adalah untuk kaum yang miskin yang mengalami kesulitan karena berada di jalan Allah, mereka tidak bisa pergi (berusaha) di bumi; orang bodoh mengira bahwa mereka itu kaya, karena mereka menjauhkan diri (dari meminta-minta). Engkau dapat mengenal mereka dari tanda mereka—mereka tidak meminta kepada orang lain dengan mendesak. Dan barang baik apa saja yang mereka belanjakan, Allah sungguh tahu akan hal itu.

Dalam ayat 272 dijelaskan, bahwa mereka yang membelanjakan harta sebenarnya tidak mengalami ketidakadilan (*tuzhlamûn).*

Dikatakan pada bagian awal kutipan bahwa "apa saja yang kamu belanjakan itu adalah untuk kebaikan kamu." Di sini kita bisa membuat dua penafsiran tentang "kamu." Pertama adalah yang membelanjakan itu sendiri. Dan kedua adalah "kamu" secara kolektif, keseluruhan masyarakat. Sebab masyarakat itu satu adanya. Jika ada bagian yang sakit, maka seluruh bagian akan sakit. Karena itu, yang tidak sakit menyembuhkan yang sakit. Jika ada bagian masyarakat yang miskin, lambat atau cepat akan timbul masalah sosial. Ini berarti ada penyakit dalam masyarakat tersebut.

Apa yang dikatakan dalam ayat 272 di atas, barangkali agak sulit dipahami kecuali secara spiritual, bahwa Allah akan membayar kembali di akhirat apa yang telah diberikan seseorang dalam hidupnya di dunia ini. Tetapi ayat 273 menjelaskan, bahwa

salah satu peruntukan dari dana masyarakat itu adalah untuk mereka yang berjuang di jalan Allah. Karena tugasnya itu, mereka tidak bisa bekerja mencari nafkah. Tetapi mereka berjuang untuk kepentingan masyarakat. Karena itu yang kelebihan dana, memiliki tanggung jawab terhadap kelompok ini, tanpa diminta, sebab mereka itu memang tidak meminta, karena meminta bisa merendahkan diri. Diharapkan yang lain harus peka terhadap soal ini, dan menyisihkan hartanya. Penyisihan harta ini tidak merugikan mereka, sebab hal itu sudah merupakan kewajiban mereka sesuai dengan pembagian fungsi mereka masing-masing untuk menegakkan masyarakat secara keseluruhan.

Kata *zhulima* adalah bentuk *perfect passive* dari *zh-l-m* yang artinya adalah (orang) yang teraniaya atau diperlakukan tidak adil. Kata ini antara lain tampil Dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/ 4:148 yang berbunyi:

لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم و
كان الله سميعا عليما (النساء/٤:١٤٨)

Allah tidak menyukai ucapan di muka umum yang menyakitkan hati, kecuali yang dilakukan oleh orang-orang yang teraniaya (*zhulima*). Dan Allah itu senantiasa Yang Maha Mendengar, Yang Maha Tahu.

Isi ayat di atas sangat jelas, yakni al-Qur'ân melarang ucapan yang menyakitkan, mungkin suatu kritikan yang kasar di muka umum. Gejala seperti ini pada zaman sekarang nampak dalam kehidupan pers. Sering kali kritik itu bersifat mempermalukan dengan maksud untuk menjatuhkan seseorang. Majalah atau koran tertentu bisa dipakai untuk mengkritik dan menjatuhkan seseorang dengan mempergunakan kata-kata yang kasar dan tidak sopan. Di Amerika Serikat dikenal apa yang disebut "koran kuning" (*yellow paper*) yang memuat jurnalistik kritis yang terbuka dan telanjang, bahkan dalam bentuk gosip-gosip dengan teknik tinggi maupun kasar.

Ayat di atas sangat mengena untuk "masyarakat Timur," seperti di Indonesia. Orang boleh melakukan kritik, tetapi jangan bersifat pribadi. Juga jangan suka mempermalukan seseorang di depan umum. Para pejabat umumnya sangat sensitif mengenai hal ini. Sering substansi kritik itu sendiri mungkin benar. Tetapi, jika dilakukan dengan cara yang kurang tepat bisa menimbulkan penolakan atau bahkan disertai dengan kemarahan. Orang boleh melakukan kritik, tetapi jangan sampai yang dikritik "kehilangan muka."

Namun rambu-rambu di atas tidak berlaku bagi orang yang teraniaya. Pada dasarnya mencela dan membongkar keburukan pihak lain itu dilarang, karena hal itu berarti mempermalukan. Tetapi orang yang tertindas bisa membongkar keburukan yang menindas. Mereka bisa saja mempermalukan. Sebab, penindas itu sendiri umumnya "tidak tahu malu." Karena itu boleh dipermalukan di muka umum.

Ayat tentang orang-orang yang tertindas ini terdapat pula pada al-Qur'ân s. al-Nahl/16:16; s. al-Hajj/22:39-40. Pada surat yang pertama dijelaskan: orang-orang yang tertindas itu adalah kaum Muslim ketika mereka ditindas penguasa Makkah dan karena itu mereka hijrah ke Abessinea dan kemudian Yatsrib—yang sekarang adalah Madinah. Kepada mereka Allah menjanjikan "tempat yang bagus di dunia," tetapi pahala di akhirat akan lebih besar lagi.

Pada ayat ke 2, Allah mengizinkan berperang bagi mereka yang tertindas untuk melawan yang zalim. Dikatakan:

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على
نصرهم لقدير (الحج/٢٢:٣٩)

Telah diizinkan (untuk berperang) bagi orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa dalam menolong mereka.

Ayat ini berisikan prinsip yang menjadi dasar politik perta-

hanan (*defence*) atau politik perang dan damai (*war and peace*). Islam itu pada dasarnya melarang berperang. Tetapi perang diizinkan jika yang bersangkutan tertindas. Karena itu penjajahan harus ditentang, demikian pula berbagai bentuk pemerintahan yang menindas seperti despotisme, otoritarianisme, fasisme atau diktator proletariat, yang terjadi dibekas Uni Soviet dan negara-negara Eropa Timur. Penindasan adalah salah satu bentuk ketidakadilan atau kezaliman.

Dalam ayat selanjutnya dijelaskan siapa yang diizinkan oleh Allah untuk mengangkat senjata itu, dan alasan apa yang menyebabkan mereka beroleh izin berperang itu:

الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز (الحج/٢٢:٤٠)

(yaitu) Orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah." Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia terhadap yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid yang didalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong Dia. Sesungguhnya Allah itu Maha Kuat lagi Perkasa.

Orang yang tertindas dalam konteks ayat di atas adalah mereka yang direnggut hak beragamanya (*freedom of religion*), sebagaimana yang pernah terjadi di negara-negara komunis. Prinsip kebebasan beragama itu, seperti dinyatakan dalam ayat di atas, berlaku tidak saja bagi orang Muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain. Sebuah pemerintahan Muslim mestilah

melindungi rumah-rumah ibadat para pemeluk agama. Kalau tidak maka pemerintahan itu zalim, dan rakyat yang ditindas diizinkan melawan kezaliman dengan kekerasan.

Istilah ketidakadilan sebagai kata benda yang berasal dari kata kerja (*verbal noun*) itu sebenarnya dinyatakan dengan kata *zhulm* yang hanya disebut sebanyak dua puluh kali dalam al-Qur'ân. Salah satu contohnya adalah yang tecantum dalam al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:41. Untuk memahaminya, perlu dikutip ayat sebelum dan sesudahnya, dari ayat 40 hingga 43. Ayat-ayat itu memberikan penjelasan ketidakadilan dan keadilan.

و جزاءوا سيئة سيئة مثلها فمن عافا و أصلح
فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن
انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل.
إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون
في الأرض بغير الحق أولئك هم عذاب أليم. و
لمن صبر و غفر إن ذلك لمن عزم الأمور
(الشورى/٤٢:٤٠-٤٣)

Dan pembalasan suatu kejahatan adalah siksaan yang setimpal dengan (kejahatan) itu. Tetapi barangsiapa memberi maaf dan berbuat baik, maka ganjarannya ditanggung oleh Allah sendiri. Sesungguhnya Ia tidak suka kepada orang-orang yang zalim (*zhâlimîn*).

Dan barangsiapa membela diri setelah teraniaya (*zhulm*), tidak ada dosa apapun bagi mereka.

Sesungguhnya dosa itu atas orang-orang yang berbuat lalim (*yazhâlim-ûn*) kepada manusia dan melampaui batas di muka bumi tanpa hak. Mereka itu akan mendapat azab yang pedih. Tetapi orang yang sabar dan memberi maaf, maka sesungguhnya perbuatan itu termasuk hal-hal yang diutamakan.

Baris pertama kutipan di atas, yakni ayat 40, menyatakan suatu prinsip keadilan, yaitu suatu kejahatan harus memperoleh pembalasan yang setimpal. Tetapi adalah perbuatan terpuji apabila orang yang menjadi korban kejahatan memberikan maaf dan bahkan berbuat baik terhadap pelaku kejahatan tersebut.

Persoalannya adalah apakah bisa disebut adil, jika seseorang dituntut untuk memberi maaf kepada orang yang telah berbuat jahat kepadanya? Tentu saja ada syaratnya. Pada dasarnya, setiap kejahatan itu harus dibalas setimpal dengan kejahatan itu. Tetapi orang bisa memberi maaf jika orang yang berbuat jahat itu telah insyaf akan perbuatannya yang salah, bersedia memperbaiki kesalahannya di masa datang, dan tentu saja telah mengajukan permohonan maaf. Tetapi sering, walaupun syarat-syarat itu dipenuhi, orang yang jadi korban kejahatan tidak bersedia memberikan maaf. Padahal pada ayat 43 dikatakan: "*Tetapi orang yang bersabar dan memaafkan, sesungguhnya (perbuatan) yang demikian itu termasuk hal-hal yang diutamakan.*" Islam memang mengajarkan pemberian maaf.

Al-Qur'ân menyebut istilah *zhâlim* yang artinya, mereka yang berbuat aniaya atau lalim, baik terhadap orang lain maupun diri sendiri. Kata inilah yang paling banyak frekuensinya: sebanyak 135 kali. Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2 umpamanya, kata ini disebut 12 kali. Selanjutnya kata ini disebut dalam 24 surat dengan frekuensi yang berbeda-beda. Karena itu pengertian "orang-orang yang berbuat zalim itu" mengandung variasi. Siapa yang disebut zalim itu tergantung dari apa yang diperbuat.

Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2: 35 umpamanya, Âdam dan istrinya diperingatkan untuk tidak mendekati sebuah pohon. Mawlânâ Muhammad 'Alî, menjelaskan bahwa "pohon" di situ hanyalah sebuah simbol. Menurut Bibel, itu adalah pohon pengetahuan tentang kejahatan dan kebaikan (Kitab Kejadian 2:17). Tetapi interpretasi itu dibantah Muhammad 'Alî. Dia berpendapat bahwa pohon itu adalah simbol kematian dan kejahatan. Setan sendiri (Q., s. Thâhâ/20:120) menyebutnya sebagai pohon kekekalan dan kekuasaan yang menyimpulkan bahwa kekuasaan itu bisa menimbulkan kekekalan. Karena yang

menyebutnya adalah setan, maka hakekat pohon itu adalah kebalikan dari apa yang dikatakan setan. Memang dalam ayat itu Allah, memperingatkan agar tidak mendekati itu "agar kamu tidak tergolong ke dalam golongan orang-orang zalim."

Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:193, dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan orang yang zalim adalah kaum pengacau:

و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين (البقرة/٢:١٩٣)

Dan perangilah mereka sehingga tidak ada lagi kekacauan (fitnah) dan ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (memusuhi kamu), maka tidak ada lagi permusuhan kecuali terhadap orang-orang yang zalim.

Ayat ini agaknya berkaitan dengan ayat 40 surat al-Hajj, mengenai ancaman terhadap eksistensi agama-agama. Penindasan itu tentu akan merembet kepada upaya merobohkan biara-biara dan rumah-rumah ibadat. Jika demikian, yang timbul adalah kekacauan (fitnah). Dikatakan dalam ayat 191 dari surat al-Baqarah, bahwa "kekacauan (*fitnah*)" itu lebih kejam dari pembunuhan. Kekacauan adalah kejahatan dan kezaliman, karena dampaknya bisa menyengsarakan rakyat banyak. Oleh Muhammad 'Alî, kezaliman itu diartikan sebagai penindasan, umumnya berbentuk penindasan terhadap hak-hak asasi manusia.

Dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:21, yang disebut zalim adalah orang-orang yang membuat-buat kebohongan, seperti tampak dalam kutipan ini:

و من أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون (الأنعام/٦:٢١)

Dan siapakah yang lebih *zalim* daripada orang yang membuat-buat kebohongan (dusta) terhadap Allah atau mendustakan ayat-ayatnya? Sesungguhnya orang-orang yang *zalim* itu tidak akan berhasil (beruntung).

Berbohong kepada Allah adalah mengatakan beriman, padahal ingkar, mengatakan dirinya berbuat baik, tetapi sebenarnya berbuat jahat atau berbuat salah. Mendustakan ayat-ayat Tuhan adalah menentang prinsip-prinsip kebajikan yang telah diajarkan agama. Keduanya adalah perbuatan yang esensinya berlawanan dengan prinsip keadilan. Mereka adalah orang-orang yang zalim. "Mereka membohongi jiwa mereka sendiri" (ayat 24).

Kata *zhulm* bisa berubah menjadi *zhulumât*, artinya kegelapan. Seorang yang kejam, berbuat jelek, membuat kekacauan dan semacamnya, adalah karena mereka tidak bisa menilai suatu hal itu secara adil, seimbang, artinya tidak mempertimbangkan salah-benar, jahat-baik, dan buruk-indah. Orang seperti itu ibaratnya berada dalam keadaan gelap, karena tidak mampu melihat dan membedakan antara positif dan negatif. Perbuatan yang zalim tidak saja merugikan orang lain tetapi juga diri sendiri.

Perintah Menegakkan Keadilan

Dalam makalahnya yang berjudul "Agama, Kemanusiaan dan Keadilan," yang disampaikan dalam seminar di Unisma, seperti telah disebut di awal tulisan ini, Dr. Nurcholish Madjid memberikan pembahasan pendahuluan yang menarik mengenai keadilan.

Jika keadilan dikaitkan dengan agama, maka yang pertama-tama dapat dikatakan ialah usaha mewujudkan keadilan merupakan salah satu dari sekian banyak sisi kenyataan tentang agama.

Selanjutnya dikatakan bahwa masalah ketidakadilan berkembang sejalan dengan tumbuhnya "kemakmuran" masyarakat, karena kemakmuran itu sejalan pula dengan tumbuhnya pelapisan sosial sebagai konsekuensi dari terjadinya pembagian kerja

vertikal (*vertical division of labour*) yang akhirnya membentuk kelas-kelas sosial yang rigid. Maksud dari pembagian kerja itu adalah untuk membuka jalan bagi eksploitasi bagian yang lebih besar dari masyarakat (*mass*) oleh sebagian yang kecil (*elite*). Dengan perkataan lain, telah terjadi kemakmuran tanpa keadilan atau kemakmuran dengan penindasan dan pemerasan. Ketidak-adilan dan penindasan merupakan salah satu cara—kalaupun tidak bisa dikatakan cara utama—untuk mencapai kemakmuran. Tentu saja yang dimaksud dengan kemakmuran itu adalah kemakmuran sebagian kecil masyarakat, yakni yang berkuasa. Kaum pemikir yang sering diilhami oleh ajaran yang dibawa para nabi, "menemukan" dan mengungkapkan gejala itu dalam ajaran yang mereka bawa. Agama lahir untuk membawa misi keadilan.

Dengan melihat gejala itu Marx—barangkali telah mempelajari sejarah bangsa-bangsa kuna, yang antara lain berasal dari tafsir atas kitab-kitab suci—mengambil kesimpulan dalam *manifesto politiknya,* yang disusunnya bersama Frederick Engels:

> Sejarah masyarakat yang ada hingga sekarang adalah sejarah perjuangan kelas.
>
> Orang merdeka dan budak, patrisian dan plebeian, master gilda dan pekerja gilda, singkat kata, antara penindas dan yang tertindas, satu sama lain berdiri bertentangan, berlangsung secara terus menerus, terkadang bertarung secara tersembunyi atau terang-terangan, dan setiap pertarungan berakhir, dengan penyusunan kembali keseluruhan secara revolusioner atau keruntuhan bersama kelas yang bertarung.

Dua serangkai pemikir abad ke-19 itu selanjutnya mengatakan bahwa pada mulanya, dalam masyarakat sederhana, yang ada hanyalah pembagian kerja horisontal, tidak ada kelas-kelas yang bertentangan, yang satu menindas yang lain. Mereka bekerja dan hidup secara komunal. Masyarakat pada dasarnya masih bersifat egalitarian.

Tetapi kemudian, yang kuat dalam perjuangan hidup (*struggle for life*) tumbuh menjadi elite dan menindas sebagian besar masyarakat. Timbullah masyarakat perbudakan yang terdiri dari kelas orang merdeka dan kelas budak. Pada awal kekaisaran Romawi

kuna hingga tahun 400 SM timbul warga negara istimewa, yang terdiri dari hakim dan pemuka agama yang memerintah dan kaum plebeian yang diperintah. Pada masa Eropa Abad Tengah, timbul kelas tukang-tukang yang bekerja pada master atau kepala gilda, yaitu perkumpulan para tukang dan pengrajin. Bentuk masyarakat perbudakan itu masih ada pada zaman Nabi s.a.w. karena itu, salah satu program agama Islam adalah pemberantasan perbudakan, sebab perbudakan adalah salah satu bentuk kezaliman (lihat, "Misi Nabi, Membangun Masyarakat Baru," dalam *Penutup*).

Dalam al-Qur'ân s. Hûd/11:116 dilukiskan salah satu kasus kezaliman itu dan peranan kaum literati:

فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد فى الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين (هود/١١:١١٦)

Mengapa di antara generasi sebelum kamu tidak ada bagian orang-orang yang memiliki kelebihan (*ûlû bâqîyah*), yang mencegah perbuatan yang merusak di muka bumi, kecuali sedikit di antara orang-orang yang Kami selamatkan? Dan orang-orang zalim hanyalah mereka yang mengejar-ngejar kesenangan yang melimpah-limpah dan mereka adalah orang-orang yang berdosa.

Dalam ayat di atas, kita memperoleh keterangan bahwa kezaliman itu berkaitan dengan kemakmuran. Di satu pihak ada "kemakmuran" yang dinikmati oleh segolongan masyarakat, dan di lain pihak terkandung kezaliman. Di sini kita teringat dengan istilah Bill Warren, "*The Wealth of Some Nations*," yang dijadikan judul sebuah bukunya. Analogis dengan itu kita bisa mengerti tentang adanya gejala "kemakmuran" sebagian masyarakat atau sebagian bangsa-bangsa di dunia.

Ayat ini juga menyebut sekelompok masyarakat yang memiliki kelebihan atau keunggulan (*ûlû baqîyah*). Ini tidak lain adalah

golongan elite yang kita definisikan sebagai kelompok masyarakat yang memiliki *the notion of superiority*. Sebagian besar dari mereka, ternyata tidak sensitif terhadap persoalan-persoalan masyarakat dan mereka tidak melakukan upaya-upaya mencegah proses-proses destruktif. Tetapi tidak semua elite bersikap demikian. Sebagian elite, di antaranya para nabi dan pengikut-pengikutnya yang pada waktu itu tergolong elite masyarakat, memang berusaha mengungkapkan pada masyarakat persoalan-persoalan ketidakadilan. Mereka itulah yang selamat. "*Allah tidak menyia-nyiakan ganjaran orang-orang yang berbuat kebaikan*" (Q., s. Hûd/11:115) (lihat, "Visi Sosial al-Qur'ân dan Fungsi *'Ulamâ'*," dalam *Penutup*).

Dalam al-Qur'ân s. Hûd/11:117 dikatakan, "*Dan Tuhanmu tidak akan membinasakan suatu peradaban dengan sewenang-wenang (*zhâlim*), selagi penduduknya berbuat baik.*" Jika suatu peradaban runtuh, maka hal itu adalah akibat dari perbuatan penduduknya sendiri. "*Kami tidak menganiaya mereka. Tetapi merekalah yang menganiaya diri sendiri.*" Suatu peradaban tidak akan runtuh jika berdiri di atas sendi-sendi yang sehat. Jika terdapat keadilan dalam suatu masyarakat, maka peradaban itu tidak akan goyah. Karena itu, maka dikatakan bahwa tidak mungkin Tuhan membinasakan peradaban secara sewenang-wenang tanpa dasar. Penduduk yang berperilaku baik merupakan sendi kemasyarakatan yang kokoh. "*Katakanlah kepada orang-orang yang tidak beriman: berbuatlah menurut kemampuan (potensi) kamu. Sesungguhnya Kami pun melakukan sesuatu*" (Q., s Hûd/11:121).

Seorang ulama dari Solo, Kyai Arkanuddin, yang menaruh minat terhadap Kristologi, memiliki pemikiran yang unik mengenai *Injîl*, baik Perjanjian Baru, tetapi terutama Perjanjian Lama. Ia berpendapat bahwa di dalam kitab-kitab itu, walaupun menurut pendapat sebagian kalangan Islam bukan merupakan Kitab *Injîl*, *Tawrât* atau *Zâbûr* yang asli, tetapi ia masih percaya adanya unsur-unsur kebenaran di dalamnya. Sikapnya terhadap kitab-kitab itu adalah "mempergunakan"-nya untuk memahami al-Qur'ân, sebagaimana sumber-sumber lain.

Salah satu sumber referensi yang menarik adalah sebuah buku

karangan Herman Hendriks CICM, *Keadilan Sosial dalam Kitab Suci* (Kanisius, 1990). Terjemahan dari buku *Social Justice in the Bible* (1985). Dalam buku itu, pengarang melakukan sebuah studi etimologis tentang berbagai istilah yang berkaitan dengan pengertian kezaliman. Ia menyebut istilah *hamas* yang berakar pada *h-m-s*. "Kekerasan" itu disebut sebanyak 68 kali dalam Perjanjian Lama.

Dalam kitab tersebut disebutkan bahwa pelaku kekerasan adalah raja-raja dan kelas yang memerintah. Juga orang kaya, bahkan para imam dan para hakim. Korban kekerasan adalah orang-orang miskin, janda, yatim-piatu, nabi-nabi, dan orang-orang yang benar-benar tidak bersalah. Dalam Kitab Nabi-nabi, disebut bahwa korban kemiskinan adalah petani pada zaman Amos. Unsur-unsur *hamas* itu ada tiga, yaitu kekerasan, pemerasan, dan penyalahgunaan kata.

Dalam kitab Yeremiah:22-23, diungkapkan sebuah firman Tuhan yang berhubungan dengan ketidakadilan dan kekerasan sebagai berikut:

> Beginilah firman Tuhan: lakukanlah keadilan dan kebenaran, lepaskan dari tangan pemerasnya orang yang dirampas haknya, janganlah engkau menindas dan janganlah engkau memperlakukan orang asing, yatim dan janda dengan kekerasan dan janganlah engkau menumpahkan darah orang yang tidak bersalah di tempat ini.

Dalam ayat Perjanjian Lama tersebut Tuhan berfirman agar menegakkan kebenaran dan keadilan dengan memerintahkan untuk tidak berbuat berbagai bentuk kekerasan dan kezaliman. Tentang kota yang merupakan pusat peradaban kuna itu dilukiskan keadaan sebagai berikut:

> Orang-orang kaya di kota itu melakukan banyak kekerasan, penduduknya berkata dusta dan lidah dalam mulut mereka adalah penipu.

Dalam ayat Bible di atas (yang pertama), disebut bahwa yang berbuat kekerasan adalah orang kaya. Tetapi penduduknya, yang berarti orang kebanyakan juga berdusta dan menipu. Al-Qur'ân juga menyebut tentang hal ini, misalnya penipuan dalam perda-

gangan yang dilakukan umat Nabi 'Ayyûb a.s. Demikian pula kebobrokan penduduk kota-kota yang kemudian hancur karena perbuatan mereka sendiri.

Dari kitab-kitab suci agama Yahudi di atas, juga dapat diperoleh keterangan bahwa pada mulanya—ketika bangsa Israil masih hidup dalam pola semi nomadis—masyarakat diatur secara egalitarian. Tanah umpamanya, bukan merupakan milik pribadi, melainkan milik komunal yang dipinjamkan kepada pribadi. Tetapi setelah berkembang pemukiman dan pertanian, mereka lebih mapan, dan kehidupan ekonomi makin maju, maka timbul hasrat untuk memiliki lebih banyak. Mereka memiliki dengan membeli. Maka berbagai kekayaan pun dibeli. Dari sinilah timbul sistem hak milik pribadi. Hak milik itu tidak hanya mencakup barang tetapi juga manusia. Dari sini, mulai timbul sistem perbudakan.

Dari *Zhâlim* ke *Fâsiq*

Masalah ketidakadilan justru timbul, seperti terlihat dalam sejarah manusia, sejalan dengan apa yang dianggap sebagai kemajuan khususnya kemajuan material. Seringkali kemajuan material itu dicapai justru dengan tata sosial yang mengandung unsur kezaliman. Karena dalam tata sosial itu, manusia membuat susunan masyarakat yang berjenjang. Dalam proses perjuangan hidup, sebagian kecil masyarakat berhasil memegang kekuasaan. Mereka yang berkuasa itu adalah *ûlû bâqî*, yang memiliki keunggulan atau elite. Sedikit dari golongan elite itu, yang peka terhadap masalah golongan lain. Kebanyakan dari mereka hidup bermewah-mewah dan melakukan berbagai bentuk kezaliman, seperti kekerasan, mengadili secara sewenang-wenang, atau membuat kesaksian palsu. Korban kezaliman itu adalah petani, orang miskin, janda, yatim-piatu, dan orang-orang yang benar-benar tidak bersalah, mungkin karena kesaksian palsu. Sedangkan mereka yang sering berbuat kezaliman adalah raja, hakim, dan rohaniawan. Nabi-nabi yang mengungkapkan kezaliman itu sering pula menjadi korban kezaliman pula.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *fâsiq*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Dalam kenyataannya, banyak dijumpai orang-orang yang secara formal dikenal sebagai Muslim atau Mu'min, yang pernah tergelincir dalam perbuatan dosa. Seorang Muslim atau Mu'min yang masih juga melakukan dosa besar, orang itu disebut *fâsiq*. Orang *fâsiq* tidak memiliki bobot hukum dalam kesaksian. Dalam entri berikut akan dibahas kualifikasi dari pengertian *fâsiq* tersebut.

فاسق

FÂSIQ

TOSHIHIKO Izutsu, seorang Guru Besar pada *Institute of Cultural and Linguistic Studies*, Universitas Keio, Tokyo, yang pernah juga menjadi Guru Besar Tamu pada Universitas McGill, di Montreal, Kanada, mengarang sebuah buku yang amat menarik, *Ethico Religious Concepts in the Qur'ân* (1966). Sebenarnya buku ini merupakan revisi terhadap bukunya yang terdahulu, berjudul *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* (1969). Bukunya yang terakhir itu merupakan hasil pemikirannya kembali terhadap apa yang telah dia tulis sebelumnya.

Tema-tema Etis al-Qur'ân

Terhadap bukunya yang pertama, Izutsu merenungkan bahwa kata-kata "*ethical terms in the Koran*" (istilah-istilah etika dalam al-Qur'ân) mungkin bisa menimbulkan kesalahpahaman, seolah-olah bukunya itu berbicara mengenai keseluruhan istilah etika dalam al-Qur'ân. Padahal, menurut pendapat barunya,

keseluruhan pengertian tentang moral dan etika dalam al-Qur'ân itu dapat dibagi menjadi dua kategori. *Pertama* adalah istilah-istilah dalam al-Qur'ân yang berkaitan dengan kehidupan etika kaum Muslim dalam komunitas Islam (*ummah*). *Kedua* adalah istilah-istilah etika yang bersifat keagamaan. Konsep-konsep dalam kategori kedua itu menukik ke dalam sifat hakiki manusia sebagai makhluk religius.

Makhluk religius merefleksikan karakteristik spiritual. Dalam pengertian Islam, watak manusia yang religius, dalam waktu yang bersamaan adalah juga etis. Tak ada garis batas yang tegas antara yang etis dan yang religius.

Tetapi konsep etika dalam al-Qur'ân itu dapat dibedakan ke dalam tiga kategori. Pertama, sifat-sifat etis pada Tuhan sebagaimana tercermin dalam sifat-sifat Allah seperti Pengasih (*Merciful*), Pemurah (*Benevolent*), Pengampun (*Forgiving*) atau Adil (*Just*). Sebenarnya, kita tidak bisa mengatakan bahwa Allah itu memiliki sifat atau sikap "etis," karena Allah tidak bertanggungjawab kepada siapa pun. Tetapi Ia sendiri yang menyatakan dirinya dengan sifat-sifatNya yang ditangkap oleh manusia dan dipandang dari sudut kemanusiaan mengandung makna "etis" dan karena itu ditanggapi untuk diterapkan pada dirinya sendiri. Kenyataan itu kemudian menimbulkan suatu teori tentang sifat-sifat Tuhan sebagaimana tercantum dalam *al-asmâ' al-ḫusnâ* yang menjadi konsep Etika *Ilâhîyah*.

Kedua, menyangkut sikap dasar manusia terhadap Allah. Ini adalah respons etis manusia terhadap sifat-sifat Tuhan yang disebut di atas. Itulah yang disebut "agama." Karena itu, agama dapat juga disebut sebagai respons etis manusia terhadap sifat-sifat Tuhan. Respons itu diwujudkan ke dalam upaya penumbuhan sifat-sifat *Ilâhîyah* pada diri seseorang sebagaimana pernah diperintahkan oleh Nabi s.a.w.: *takhallaq-û bi akhlâq-i 'l-lâh-i* sehingga manusia itu memiliki akhlak ketuhanan, seperti adil, pemurah, kasih sayang kepada sesama manusia atau pemberi maaf.

Ketiga menyangkut prinsip-prinsip dan aturan perilaku yang berlaku dalam hubungan etis di antara mereka yang termasuk ke dan hidup dalam komunitas religius yang sama. Kehidupan

individu dan masyarakat diperintah dan diatur dengan seperangkat prinsip-prinsip moral dengan segala turunannya. Itulah yang disebut oleh Izutsu sebagai sistem etika sosial yang dalam perkembangannya kemudian setelah periode turunnya al-Qur'ân di zaman Nabi s.a.w. menjadi sistem hukum Islam.

Ketiga konsep etika dalam al-Qur'ân itu, tidak bisa dipahami secara terpisah, melainkan berkaitan satu sama lain dengan catatan bahwa ketiga wilayah etika itu dikaitkan satu sama lain dalam konsep etika yang bersifat teosentris: Citra tentang Allah dalam al-Qur'ân meliputi semuanya dan tak ada sesuatu pun yang lepas dari pengetahuan dan pemeliharaan-Nya. Sebagai konsekuensinya, maka secara semantis, tak ada satu konsep utama pun di dalam al-Qur'ân yang terlepas dari konsep di sekitar Tuhan. Dan dalam wilayah etika manusia, setiap konsep kunci adalah cerminan tipis atau tebal—tetapi tetap merupakan citra yang sangat tak sempurna—dari hakikat ketuhanan itu sendiri atau merujuk kepada suatu respons yang timbul dari tindakan-tindakan *Ilâhîyah*.

Barangkali masalahnya akan menjadi jelas dengan melihat hubungan antara kategori etika ketiga dan pertama. Dalam etika sosial keagamaan terdapat ketentuan agar manusia itu tidak berbuat zalim kepada sesama manusia. Sebabnya adalah karena Tuhan tidak pernah berbuat zalim kepada manusia. Pernyataan ini terdapat di hampir setiap bagian dalam al-Qur'ân. Izutsu misalnya memberi contoh tentang hubungan antara sikap manusia kepada Tuhan dengan sikap terhadap ibu-bapak, sebagaimana terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:23:

و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا
إمايبلغن عندك الكبر أحدهما أوكلاهما فلا تقل لهما أف
و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما (الإسراء/١٧: ٢٣)

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan mengabdi selain kepada Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu-bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali

janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.

Pada bagian pertama dari ayat tersebut, Tuhan memerintahkan kepada manusia agar tidak mengabdi selain kepada Dia yang sekaligus dirangkaikan dengan perintah untuk berbuat baik kepada ibu-bapak. Selanjutnya Allah melarang seseorang untuk bersikap kasar kepada ibu-bapak, sekalipun hanya mengucapkan kata "ah" (*uff*) suatu simbol dari sikap yang tidak enak didengar oleh orang tua, apalagi membentak. Ucapan yang paling tepat kepada orang tua adalah perkataan-perkataan yang mulia. Dari ayat ini dapat diambil kesimpulan bahwa salah satu bentuk pengabdian manusia kepada Allah adalah berbuat baik kepada ibu-bapak mereka.

Dalam ayat di atas, salah satu alasan implisit mengapa seseorang itu tidak boleh berbuat kasar dan harus berbuat baik kepada ibu-bapak adalah karena orang tua seseorang itu telah memeliharanya sehingga ia berusia lanjut. Itu sebenarnya adalah suatu perbuatan *Ilâhîyah*, karena Tuhan juga memelihara manusia dengan kasih sayang-Nya. Karena itu maka seseorang anak yang baik adalah anak yang mendoakan kedua orang tuanya agar mendapat kasih sayang (*ra<u>h</u>mah*) dari Allah.

Sifat kasih-sayang manusia terhadap sesamanya dan kepada ibu-bapak adalah cerminan dari sifat *Ilâhî*. Tapi tidak berarti bahwa manusia itu dapat memberikan rahmat seperti Allah memberikan rahmat kepada manusia. Ia hanya bisa berdoa agar rahmat Allah itu sajalah yang dilimpahkan kepada ibu-bapaknya. Dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:24 Allah memerintahkan:

واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب
ارحمهما كما ربياني صغيرا (الإسراء/١٧ : ٢٤)

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua (ibu-bapak) dengan penuh kesayangan. Dan ucapkanlah doa: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku sewaktu kecil."

Apabila diperhatikan, maka dalam ayat itu terkandung juga perintah kepada setiap orang tua untuk mendidik anak-anak mereka sebagai perwujudan sifat *Ilâhîyah*.

Konsep kunci dalam ayat di atas adalah "kasih-sayang" (*rahmah*) yang berlaku bagi Tuhan maupun manusia. "Apabila kita ingat bahwa al-Qur'ân tak jemu-jemunya menekankan kasih-sayang Tuhan," kata Izutsu, "tak sulit untuk memahami bahwa dalam konsepsi *Qur'ânî*, rahmat manusiawi itu hanyalah imitasi pada sisi manusia dari rahmat *Ilâhîyah* itu sendiri."

Karena itu maka sikap dan tindakan-tindakan kemanusiaan itu, dalam al-Qur'ân berakar kepada sifat-sifat *Ilâhîyah*. Mengabdi kepada Allah itu antara lain diwujudkan dalam sikap dan tindakan-tindakan kemanusiaan yang manfaatnya akan diterima oleh orang yang bersangkutan dan orang lain sebagaimana tercermin dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:15:

من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه و من ضل فإنما يضل عليها (الإسراء/١٧:١٥)

Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan petunjuk Allah maka sesungguhnya ia berbuat itu untuk (keuntungan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang berbuat sesat, maka kesesatannya itu untuk (kerugian) diri sendiri.

Karena itu maka akar dari etika al-Qur'ân adalah *îmân* kepada Allah itu sendiri. Sikap dan tindakan utama sebagai tanda seorang yang beriman itu adalah *islâm*, yaitu menyerahkan diri secara tulus kepada Allah. Tidak mudah untuk menjelaskan hubungan antara *islâm* dan *îmân*. Yang jelas, keduanya berkenaan dengan hubungan antara manusia dengan Tuhannya. Dalam kata *islâm* terkandung pengertian "penyerahan diri" kepada Allah, sedangkan dalam *îmân* terkandung sikap "percaya" atau mempercayakan diri" (*trust*) kepada Allah.

Kebalikan dari sikap *îmân* kepada Allah adalah *kufr* kepada Allah. Seorang yang bersikap *kufr* disebut *kâfir*. Lawan dari personalitas yang kafir adalah *mu'min*. Namun menurut Izutsu,

ada sebuah kata yang sering disebut dalam arti yang dipertentangkan dengan kafir, yaitu *fâsiq*. Arti yang lebih mendalam dari kata ini memerlukan penjelasan lebih lanjut. Tetapi menurut pendapat al-Baydlâwî, seperti yang dikutip oleh Izutsu, *fâsiq* adalah salah satu tipe atau varian saja dari personalitas *kâfir*.

Fâsiq dalam al-Qur'ân

Dalam al-Qur'ân kata-kata yang berasal dari *f-s-q* berulang sebanyak 54 kali, yaitu: *fasaqa* (4 kali), *yafsuq-u* (6 kali), *fisq* (3 kali), *fusûq* (4 kali) dan *fâsiq* (37 kali). Tergantung dari konteks kalimatnya, maka kata-kata *f-s-q* di atas mempunyai beberapa arti di antaranya adalah: bersifat menentang Tuhan, tak beriman, melakukan perbuatan yang keterlaluan, bersikap durhaka, tak mematuhi perintah Tuhan, membangkang atau memberontak, meninggalkan jalan (yang lurus), mengabaikan (kebenaran), perbuatan kotor atau cabul.

Contoh dari kata *fasaqa* dapat diambilkan dari al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:16:

و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها
فحق عليها القول فدمرناها تدميرا (الإسراء/١٧:١٦)

Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah), tetapi mereka melakukan perbuatan durhaka di dalam negeri, maka sudah sepantasnya berlaku terhadap mereka perkataan (ketentuan) Kami, kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya.

Dalam *Al-Qur'ân dan Terjemahannya*, keluaran Departemen Agama (disusun oleh Tim Tafsir yang diketuai oleh Prof. Dr. A. Mukti Ali), ayat ini berada dalam sub-judul *"Tiap-tiap orang memikul dosanya sendiri."* Ayat di atas mengilustrasikan kehancuran suatu negeri yang sebenarnya makmur. Tetapi kelimpahan yang mereka nikmati itu tidak membawa kepada kesejahteraan

hidup yang berkesinambungan (*suistanable*), karena penduduknya tidak mentaati *syarî'âh* yang ditetapkan Tuhan. Kehidupan mewah membawa mereka kepada perilaku hidup yang durhaka atau melanggar perintah Tuhan. Akibatnya mereka pikul sendiri, yaitu karena satu dan lain sebab yang konkret, mereka mengalami kehancuran.

Sebenarnya, kekayaan yang berhasil diraih oleh suatu bangsa itu adalah sebagian dari rahmat Tuhan. Situasi itu menggambarkan rahmat *Ilâhîyah*, suatu bangsa yang bekerja keras untuk meningkatkan kemakmurannya, mereka bisa berhasil. Namun hal itu tidak menjamin bahwa mereka akan hidup sejahtera dalam jangka panjang. Betapapun, suatu masyarakat itu memerlukan aturan-aturan yang benar yang sejalan dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah. Jika hukum-hukum itu dilanggar, sekalipun suatu masyarakat itu berada dalam kondisi kemakmuran, mereka bisa mengalami kerusakan dari dalam, seperti telah dibuktikan oleh sejarah bangsa-bangsa terdahulu.

Kata *yafsuq-u* dapat dicontohkan dari al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:59. Kebetulan, ayat ini dapat memberikan ilustrasi sejarah yang konkret terhadap al-Qur'ân s. al-Isrâ'/17:16 di atas. Kasusnya adalah bangsa Yahudi yang mulanya dipimpin oleh Nabi Mûsâ dan Nabi Hârûn keluar dari penindasan dan akhirnya menjumpai negeri *Bayt al-Maqdis* yang pernah dijanjikan oleh Allah. Ayat 58 dan 59 dalam surat al-Baqarah tersebut berbunyi demikian:

و إذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم
رغدا وادخلوا الباب سجدا و قولوا حطة نغفرلكم
خطاياكم و سنزيد المحسنين. فبدل الذين ظلموا قولا
غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من
السماء بما كانوا يفسقون (البقرة/٢:٥٨-٥٩)

Dan ingatlah ketika Kami berfirman: "Masuklah ke negeri ini (*Bayt al-Maqdis*), dan makanlah dari hasil buminya yang melimpah lagi enak di mana yang kamu sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud, dan katakanlah 'bebaskanlah kami dari dosa,' niscaya akan Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu. Dan kelak Kami akan menambah (pemberian Kami) kepada orang-orang yang berbuat baik." Lalu orang-orang yang *zhâlim* mengganti perintah dengan (mengerjakan) yang tidak diperintahkan kepada mereka. Sebab itu Kami timpakan atas orang-orang yang *zhâlim* itu siksa dari langit, karena mereka telah berbuat *fâsiq*.

Dari ayat di atas kita memperoleh pengertian bahwa perbuatan *fâsiq* itu adalah perbuatan yang dilakukan oleh sekelompok orang Yahudi yang menggantikan sistem pemerintahan berdasarkan ajaran Tuhan dengan aturan-aturan mereka sendiri.

Keterangan lain tentang kata yang sama dapat pula kita jumpai dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:49 yang menyimpulkan keterangan dari ayat sebelumnya. Dua ayat itu berbunyi sebagai berikut:

و ما نرسل المرسلين إلا مبشرين و منذرين فمن آمن و أصلح فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون. والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون (الأنعام/٦:٤٨-٤٩)

Dan tidaklah Kami mengutus para rasul itu, melainkan untuk memberi kabar gembira dan memberi peringatan. Barangsiapa ber-*îmân* dan mengadakan perbaikan (*ishlâh*), maka tak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bakal menderita. Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, mereka akan ditimpa siksa yang disebabkan karena mereka selalu berbuat fâsiq.

Dalam ayat ini, orang-orang yang berbuat *fâsiq* adalah mereka yang mendustakan ayat-ayat Allah. Kebalikan dari orang-orang yang *fâsiq* adalah mereka yang beriman kepada para rasul yang membawa kabar gembira dan peringatan. Mereka itu beriman

dan kemudian melakukan perbaikan terhadap kesalahan-kesalahan yang telah mereka perbuat.

Dalam konteks sekarang, perbaikan (*ishlâḫ*) dapat diterjemahkan dengan *reform* atau reformasi. Setelah Allah tidak lagi menurunkan para nabi dan rasul, maka fungsi perbaikan itu dilakukan oleh para mujaddid atau kaum pembaru. Misi pembaru pada dasarnya adalah melakukan kritik terhadap tradisi yang telah usang dan tidak lagi cocok dengan kondisi zaman dan menyebabkan kemunduran atau kemandegan perkembangan umat (*nadlira*). Tapi kritik itu dilakukan dalam rangka perbaikan-perbaikan. Karena itu maka para mujaddid selalu mengajukan alternatif-alternatif yang lebih baik bagi kebaikan kondisi umat (*basyira*). Namun dalam proses pembaruan itu akan selalu saja timbul reaksi-reaksi dari kaum konservatif. Sebagian dari kaum reaksioner itu dapat disebut *fâsiq* apabila mereka mendustakan kebenaran-kebenaran yang ukuran-ukurannya adalah ajaran-ajaran Allah yang ditafsirkan secara tepat.

Segala bentuk perbuatan yang melanggar perintah Allah disebut *fisq*. Misalnya memakan sesuatu yang dilarang oleh Tuhan. Contoh dari perbuatan *fâsiq* ini diberikan oleh al-Qur'ân s. al-An'âm/6:121, yang mengatakan: *Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu ke-*fâsiq*-an.*

Secara teoritis bisa terjadi orang yang mengaku dirinya Muslim atau Mu'min, tetapi karena sesuatu hal tertentu, melanggar suatu perintah Tuhan tertentu, misalnya memakan daging yang disembelih tidak menyebut nama Allah. Perbuatan itu dapat disebut *fâsiq*. Sudah tentu terdapat kemungkinan bagi seorang Mu'min atau Muslim yang melakukan perbuatan dosa besar, misalnya berzina. Seseorang yang mengaku telah beriman dan Muslim tetapi masih juga berbuat dosa seperti berjudi, berzina, mencuri, korupsi, memfitnah dan semacamnya, bisa disebut telah melakukan perbuatan *fâsiq*, karena melanggar perintah Tuhan.

Sungguhpun begitu, tidak semua perbuatan *fâsiq* telah mengkualifikasikan seseorang menjadi *fâsiq*. Karena orang itu mung-

kin hanya terpaksa melakukannya dalam keadaan darurat dan tidak berbuat secara berlebihan. Hal ini dijelaskan oleh al-Qur'ân s. al-An'âm/6:145 yang menegaskan (dalam kaitannya dengan memakan daging yang disembelih tidak dengan menyebut nama Allah): *Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Memang keadaan "darurat" itu relatif sifatnya. Seseorang mungkin bisa membuat definisi tentang situasi daruratnya sendiri dan dipakai sebagai alasan untuk melanggar dosa, karena itu, mestilah ada ukurannya.

Dalam ayat itu dikemukakan bahwa perbuatan yang diampuni dosanya oleh Allah adalah perbuatan yang sama sekali tidak diinginkannya, tetapi ia terpaksa berbuat begitu. Lagi pula dalam melakukan suatu perbuatan itu ia tidak berlebihan. Kasus berzina yang banyak dilakukan oleh mereka yang mengaku Muslim, pada umumnya sulit dilakukan dalam keadaan terpaksa. Perbuatan fitnah, sering pula dilakukan dengan sengaja. Orang yang bersangkutan mungkin tidak mau mengakui kesalahannya, padahal sudah ditunjukkan. Mereka mungkin telah dikuasai oleh hawa nafsunya dan karena rasa bencinya terhadap seseorang telah mendorongnya berbuat tidak adil. Orang demikian, sekalipun mengaku Muslim dapat disebut sebagai *fâsiq*.

Perbuatan *fâsiq* memang masih mungkin dilakukan oleh seorang Mu'min atau Muslim. Hal ini nampak kaitannya dalam ibadah haji yang mengandung larangan-larangan tertentu. Al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:197 umpamanya mengatakan:

الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج
فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج

(البقرة/٢:١٩٧)

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi. Barangsiapa menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka (orang yang bersangkutan) tidak boleh melakukan *rafats*, berbuat *fâsiq* dan berbantah-bantahan di dalam mengerjakan haji.

Dalam konteks ayat ini, yang melakukan perbuatan *fâsiq* adalah jelas orang Mu'min dan Muslim, karena sedang mengerjakan haji. Tetapi al-Qur'ân telah mengantisipasi berbagai perbuatan *fâsiq* (misalnya membunuh atau mengacau) dan yang serupa, seperti melakukan *rafats*, yaitu mengeluarkan perkataan yang tidak senonoh, menimbulkan birahi dan bersetubuh (sekalipun dengan istrinya sendiri) atau bertengkar.

Salah satu keterangan dalam al-Qur'ân mengenai ke-*fâsiq*-an ini berkaitan dengan etika bisnis. Seseorang Muslim atau Mu'min bisa berbuat *fâsiq* atau berhubungan dengan seorang *fâsiq* dalam kegiatan bisnis. Sebuah kutipan ayat yang panjang ini bisa menjelaskan dan memberi substansi tentang apa yang disebut dengan perbuatan *fâsiq* itu. Al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:282:

ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه
وليكتب بينكم كاتب بالعدل و لا يأب كاتب أن يكتب
كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله
ربه و لايبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو
ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما
فتذكر إحداهما الأخرى (البقرة/٢:٢٨٢)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu ber-*mu'âmalah* tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang-orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang dituliskannya itu), dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun dari pada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah daya pikirnya atau lemah keadaannya atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkannya,

maka hendaklah walinya mengimlakkannya dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang laki-laki (di antara kamu). Jika tak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridla'i, supaya jika seorang lupa, maka seorang lagi mengingatkannya.

Ayat ini merupakan aturan yang datang dari Allah mengenai perdagangan dengan sistem tidak tunai. Pada waktu itu agaknya ada dua persoalan. Pertama mengenai sistem perdagangan kredit yang belum memakai bukti-bukti tertulis. Di sini al-Qur'ân menganjurkan dilakukan sistem pencatatan tertulis sebagai tanda berhutang yang dalam konteks perekonomian sekarang bisa menimbulkan surat-surat berharga seperti promes, wesel atau obligasi. Kedua menyangkut perlindungan terhadap orang yang akan berhutang, ketika tidak memiliki kemampuan menulis atau mempunyai kelemahan-kelemahan lain. Itu diperlukan penulis atau wali yang bertindak atas nama dan kepentingan orang yang lemah. Di sini diperlukan kejujuran dan atau lembaga yang bisa menjamin kejujuran.

Selanjutnya, diterangkan kewajiban-kewajiban yang dipikul para saksi atau wali guna melayani mu'amalah tersebut hingga dapat terselenggara sejujur-jujurnya. Yang dikehendaki oleh hukum Allah adalah kejujuran dan keadilan seperti dijelaskan dalam lanjutan ayat di atas:

و لايأب الشهداء إذا مادعوا و لا تسئموا أن تكتبوه صغيرا أوكبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله و أقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها واشهدوا إذا تبايعتم و لا يضار كاتب و لا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله و يعلمكم الله والله بكل شيء عليم (البقرة/٢:٢٨٢)

Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar, sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah dan lebih dapat menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah *mu'âmalah*mu itu), kecuali jika *mu'âmalah* itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tak ada dosa bagi kamu (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu ke-*fâsiq*-an pada dirimu. Dan ber-*taqwâ*-lah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Dalam transaksi jual beli semacam yang diterangkan dalam ayat di atas telah diantisipasi perbuatan-perbuatan yang curang, paling tidak sikap untuk saling menyulitkan. Hal ini tidak dikehendaki Allah. Mereka yang melanggar ketentuan-ketentuan normatif yang datang dari Allah itu, misalnya berlaku tidak jujur, tidak adil dan saling menyulitkan, dapat disebut sebagai orang-orang *fâsiq*, walaupun mengaku Muslim dan beriman.

Istilah lain yang disebut dalam al-Qur'ân adalah *fâsiq*, yaitu orang-orang *fâsiq* itu sendiri yang menjalankan perbuatan *fâsiq*. Salah satu contohnya diperlihatkan dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:26 yang mengatakan:

إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة
فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق
من ربهم و أما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد
الله بهذا مثلا يضل به كثيرا و يهدي به كثيرا
و ما يضل به إلا الفاسقين (البقرة/٢:٢٦)

Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud

Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?" Dengan perumpamaan itu banyak orang yang dijumpai Allah dalam keadaan sesat, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tak ada di antara orang-orang yang dijumpai Allah dalam keadaan sesat kecuali orang-orang *fâsiq*.

Ayat ini memberi keterangan secara umum tentang siapa yang disebut *fâsiq* itu, yaitu mereka yang sesat dari jalan Allah dan tidak mampu menerima petunjuk Allah. Ayat ini sebenarnya berkaitan dengan apa yang digambarkan Allah dalam al-Qur'ân s. al-Ḥajj/22:73 yang antara lain mengatakan bahwa *berhala-berhala yang disembah oleh kaum musyrik itu tidak bisa membuat seekor lalat pun.*

Perumpamaan lalat yang ditampilkan lagi dalam ayat ini dimaksudkan untuk mengundang manusia berpikir tentang siapa yang membuat lalat itu dan apa tujuan Allah menciptakan lalat. Dengan perumpamaan lalat itu, manusia bisa merenung tentang Penciptanya dan sekaligus keajaiban lalat ciptaan Allah tersebut. Namun tak semua orang bisa memahami petunjuk Allah. Tapi yang celaka adalah mereka yang tak tertarik dan bahkan menolak untuk berpikir. Mereka itulah orang-orang yang sesat. Kesesatan ini akan nampak dalam konsekuensi orang-orang yang menolak petunjuk Allah sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2: 27:

الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و
يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون في
الأرض أولئك هم الخاسرون (البقرة/٢:٢٧)

(Yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di bumi. Mereka itulah orang-orang yang merugi.

Ayat di atas memberikan penjelasan lebih lanjut tentang siapa yang disebut *fâsiq* itu, yaitu orang yang melanggar perjanjian Allah. Ini adalah apa yang disebut sebagai "perjanjian primor-

dial" yang dilakukan antara manusia dan Allah, di mana manusia mengakui dan bersaksi bahwa Allah adalah Tuhan manusia (Q., s. al-A'râf/7:172). Sebagai akibat pemutusan perjanjian ini secara sepihak oleh manusia maka manusia menjadi tidak taat lagi kepada petunjuk-petunjuk Allah yang antara lain ditandai oleh perbuatan manusia yang merusak kehidupan di bumi. Para perusak inilah antara lain yang tergolong ke dalam orang-orang *fâsiq*.

Antara *Kâfir*, *Zhâlim*, dan *Fâsiq*

Izutsu membuat suatu hipotesa yang menarik dalam penafsirannya tentang istilah *fâsiq* ini:

Pertama, ia berpendapat bahwa istilah (orang) *fâsiq* itu sinonim dengan (orang) *kâfir*.

Kedua, pengertian *fisq* itu pada dasarnya sama dengan *kufr*, tetapi berlainan derajat kualitasnya. Sifat kufur *(kufr)* itu berkembang. Setelah berkembang sampai ke tingkat tertentu, maka sifat *kufr* itu meningkat menjadi *fisq*.

Ketiga, beberapa karakter yang disebut oleh Tuhan, yaitu siapa saja yang memenuhi kriteria "memutuskan sesuatu tanpa menghiraukan petunjuk Tuhan" dapat disebut *kâfir*, *zhâlim* atau *fâsiq*.

Hipotesa pertama mengatakan bahwa *fâsiq* itu sinonim dengan *kâfir*. Hal ini bisa dijelaskan dengan berbagai ayat dalam al-Qur'ân bahwa pengertian *fisq* itu selalu dipertentangkan dengan *îmân*. Secara umum dapat dikatakan bahwa semua perbuatan yang menggaris-bawahi kualitas *kufr* yang berkebalikan dengan *îmân*, selalu disebut *fisq*. Contoh dari kasus ini tampak dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5: 81 yang mengatakan:

و لو كانوا يؤمنون بالله والنبي و ما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء و لكن كثيرا منهم فاسقون

(المائدة/٥: ٨١)

Sekiranya mereka ber-*îmân* kepada Allah, kepada Nabi (Mûsâ) dan apa yang diturunkan kepadanya, niscaya mereka tidak akan mengambil orang-orang musyrik sebagai penolong-penolong, tapi kebanyakan mereka adalah orang-orang fâsiq.

Ayat ini ditujukan kepada orang-orang Yahudi yang bersekutu dengan kaum musyrik. Sikap mereka itu mengherankan, karena selain mereka itu bersekutu dengan orang-orang musyrik, mereka juga bahkan tidak percaya kepada Tuhan. Padahal Nabi Mûsâ itu mengajarkan *tawhîd* dan sangat anti pada penyembahan berhala, karena ini adalah agama kaum penguasa Mesir yang memperbudak bangsa Yahudi.

Pada ayat selanjutnya dijelaskan perbedaan antara orang-orang Yahudi dan Nasrani:

لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون (المائدة/٥:٨٢)

Sesungguhnya kamu dapati (Muhammad), orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang ber-*îmân*, yaitu orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang ber-*îmân* ialah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya kami ini orang Nasrani." Yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta atau rahib-rahib (juga) karena sesungguhnya mereka itu tidak menyombongkan diri.

Apa yang dikatakan dalam al-Qur'ân itu ternyata masih berlaku hingga kini. Dalam perjuangan melawan Zionisme, kaum Muslim dan umat Kristen bersatu di Palestina. Bahkan gerakan Palestina sayap kiri yang dipandang lebih radikal dari Yasser Arafat dipimpin oleh seorang Kristen, yaitu George Habbash.

Kaum *fâsiq* adalah juga mereka yang menentang terbentuknya Orde Baru di bawah pimpinan Rasulullah s.a.w. yaitu suatu

masyarakat unggul, berdasarkan doktrin *amr ma'rûf nahy munkar* sebagaimana dikatakan al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:110 yang sangat terkenal itu:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون (آل عمران/٣: ١١٠)

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan mencegah yang *munkar*, dan berîmân kepada Allah. Sekiranya *Ahl al-Kitâb* berîmân, tentulah lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang berîmân, tapi kebanyakan mereka adalah orang-orang *fâsiq*.

Dalam ayat ini memang tampak bahwa kelompok *fâsiq* itu dipertentangkan dengan kaum ber-*îmân*. Dalam ayat ini dikatakan pula bahwa tidak semua *Ahl al-Kitâb* itu tergolong orang *fâsiq*. Sebagian juga ber-*îmân* dan menerima kepemimpinan Rasulullah s.a.w. sekalipun berlainan *îmân*. Ayat ini memang terutama ditujukan kepada kaum Yahudi dan bahkan menolak ajaran *Kitâb* mereka sendiri.

Hipotesa kedua mengatakan bahwa istilah *fâsiq* itu memiliki kesamaan dalam struktur semantiknya dengan *kâfir*. Antara keduanya amat sulit dicari perbedaannya secara semantik. Tetapi ada suatu kualitas yang kemudian merubah pengertian *kâfir* menjadi *fâsiq*. Menurut riwayat ada seorang rohaniawan yang bernama Abû Amîr. Ia adalah tokoh yang sangat terkenal di zaman Jahiliyah dan mempunyai pengaruh yang sangat luas sebagai rahib atau pemimpin rohani di Madinah pada masa sekitar peristiwa Hijrah. Ketika Rasulullah dan para sahabatnya telah memasuki kota Madinah dan diterima oleh penduduk di situ, termasuk para pengikut Abû Amîr sendiri, namun ia tetap bersikeras tidak menerima kerasulan Muhammad s.a.w. Lebih dari itu ia justru meninggalkan pengikutnya dan berpindah ke

Makkah yang pada waktu itu masih dikuasai oleh kaum musyrik.

Melihat tokoh semacam Abû Amîr itu, Rasulullah s.a.w. mengatakan kepada sahabat-sahabatnya: *"Jangan panggil dia* rahib, *panggil saja ia* fâsiq." Sebenarnya Rasulullah s.a.w. bisa saja mengatakan pendeta itu sebagai *kâfir*, karena menolak ayat-ayat Tuhan. Tetapi tentu ada maksudnya mengapa Nabi s.a.w. memanggilnya *fâsiq*. Sebagaimana telah disinggung di atas Imam Baydlâwî mengatakan bahwa ada suatu kualitas tertentu yang bisa menambah dan memberi ciri ke*kâfiran*, yaitu "keras-kepala" atau "pembangkang." Rumusan yang lebih khusus tentang ke-*fâsiq*-an itu adalah *khurûj 'an al-thâ'ah* (baca: *khurûju 'aniththâ'ah*), yakni keluar dari ketaatan, alias pembangkangan.

Berdasarkan berbagai ayat al-Qur'ân, Izutsu merumuskan beberapa ciri orang *fâsiq* yaitu:

(1) Orang-orang *fâsiq* itu bersumpah dengan nama Tuhan bahwa mereka itu berada pada pihak kaum ber-*îmân*. Tapi mereka menyatakan demikian hanya karena takut pada kekuatan militer kaum Muslimin.

(2) Pada dasarnya mereka itu adalah orang-orang yang tak ber-*îmân* (*kâfir*). Dan mereka akan terus tetap bersikap demikian hingga jiwa mereka telah beranjak dari keadaan *kufr*.

(3) Hakekat kekufuran mereka diingkari oleh tindakan mereka sendiri; mereka menyembah Tuhan hanya seenaknya saja; mereka enggan untuk membelanjakan kekayaan mereka di jalan Tuhan. Dalam hal ini Rasulullah s.a.w. pernah berkata: *"Apapun yang engkau belanjakan, dengan suka atau tidak, tindakanmu itu tidak bisa diterima, karena sesungguhnya kalian adalah orang-orang fâsiq.*

(4) Apabila orang-orang *fâsiq* itu dinasehati untuk beramal lebih saleh, mereka berkata: "Biarkan aku sendiri, jangan bujuk aku."

(5) Apabila Rasulullah s.a.w. sedang mendapat keberuntungan, mereka merasa terganggu, tetapi jika mendapat kesusahan, mereka bergembira dan meninggalkannya.

(6) Mereka itu selalu mengeluh mengenai pembagian pendapat-an. Apabila mereka mendapat pembagian mereka senang

tetapi kalau tidak, mereka marah. Mereka mengabaikan atau melupakan tujuan hakiki dari pengumpulan dana amal, yaitu ditujukan kepada yang miskin dan membutuhkan. Padahal seharusnya mereka menyadari jika mereka tergolong cukup, mereka tidak mempunyai hak terhadap dana yang dikumpulkan.

Hipotesa ketiga adalah tentang terdapatnya paralelisasi antara tiga pengertian, yaitu *kâfir*, *zhâlim* dan *fâsiq*. Dalam hal ini Izutsu memetik tiga ayat yang mempunyai keterangan yang sama, dalam surat al-Mâ'idah, tetapi mendapatkan tiga predikat yang berbeda.

Ayat 44 surat al-Mâ'idah diakhiri dengan kalimat: *"Barangsiapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang* kâfir.*"* Ayat ini menjelaskan bahwa Allah telah menurunkan *Kitâb Tawrât* dan di dalamnya terdapat petunjuk yang terang. Dengan *Kitâb* itulah para nabi, orang-orang cerdik pandai dan para rahib telah memutuskan berbagai perkara yang terjadi di kalangan umat Yahudi. Mereka itulah yang memelihara hukum-hukum yang ditulis di dalamnya dan menjadi saksi dalam kejadian-kejadian sejarah. Tetapi mereka yang hidup kemudian, pada masa Rasulullah s.a.w. "menjual ayat-ayat Allah dengan harga yang murah," yaitu menjual dengan kepentingan mereka yang sempit. Mereka tidak lagi memutuskan perkara dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah.

Ayat 45 diakhiri dengan perkataan: *"Barangsiapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zhâlim."* Hal ini menyangkut hukum *Tawrât* yang berlaku di kalangan kaum Yahudi. Mereka itu menganut prinsip pembalasan yang seimbang yaitu: jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka pun dengan *qishâsh*(nya). Tapi di sini al-Qur'ân juga mengatakan: *"Barangsiapa melepaskan hak (hak* qishâsh*)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosanya."* Apabila orang-orang Yahudi tidak melaksanakan tradisi hukumnya itu maka ia berarti telah

melanggar hukum Tuhan dan menciptakan ke-*zhâlim*-an.

Sedangkan ayat 47 diakhiri dengan kata-kata: "*Barangsiapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang* fâsiq." Bagian ayat ini sebenarnya menghantar pada apa yang akan diperintahkan oleh Allah kepada kaum Muslim agar "*jangan kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepada kamu.*" Selanjutnya dalam ayat 48 terdapat kalimat yang menarik sebagai berikut:

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله
لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم
فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما
كنتم فيه تختلفون (المائدة/٥:٤٨)

Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendakinya, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepada kamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semuanya kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

Ayat ini agaknya menyadarkan bahwa tiap-tiap umat terdahulu itu selalu diberi petunjuk sehingga mereka memiliki *rule of law* sendiri-sendiri. Tapi karena kesemuanya berasal dari Allah maka jika terjadi perselisihan, hal itu bisa dirujukkan kepada apa yang terakhir diturunkan oleh Allah yakni al-Qur'ân. Kaum Muslim dalam hal ini diharuskan untuk berpegang kepada apa yang telah diturunkan Allah dan jangan sekali-kali mengikuti hawa nafsu. Siapa saja yang memutuskan perkara berdasarkan hawa nafsunya, mereka itulah orang-orang yang *kâfir*, *zhâlim* dan *fâsiq*.

Pengertian *fâsiq* ini memang jarang disebut dalam pembicaraan sehari-hari. Tetapi ia sebenarnya telah dikembangkan sebagai istilah teknis dalam teologi Islam. Tidak semua ensiklopedi agama

atau ensiklopedi Islam membahas istilah ini. *Shorter Encyclopaedia of Islam* yang diedit oleh H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers membuat suatu batasan bahwa:

> *Fâsiq* atau pendosa berarti tidak saja seseorang yang telah melakukan sebuah dosa besar, tetapi juga telah dikenal bersalah karena berkali-kali melakukan pelanggaran hukum.

Karena itu maka kesaksian seorang *fâsiq* tidak memiliki bobot hukum. Hanya orang-orang Muslim yang dinilai tidak *fâsiq* saja yang dapat menjadi saksi, misalnya dalam kontrak atau dalam perkawinan. Mereka itu disebut *'adl* atau *dlâbith*

Dalam *Ensiklopedia Islam Indonesia* yang disusun oleh Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, yang diketuai oleh Prof. Dr. Harun Nasution, terdapat pula kata *fâsiq*, secara ringkas penjelasan tentang *fâsiq* adalah sebagai berikut:

> *Fâsiq* adalah orang yang menyimpang dari kebenaran, melakukan perbuatan maksiat atau mengerjakan dosa besar. Pengertian *fâsiq* secara esensial terkandung dalam kata *kâfir*, sehingga disepakati dalam teologi Islam bahwa setiap *kâfir* pastilah *fâsiq*. Juga dapat disepakati bahwa seorang *mu'min* tidak pantas melakukan perbuatan seperti dilakukan *fâsiq*; *fâsiq* tidak pantas ada di kalangan *mu'min*.

Dalam teologi Islam berkembang tiga pendapat mengenai soal *fâsiq* ini. Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa seorang *mu'min* yang telah melakukan dosa besar atau maksiat, tidak lagi dapat disebut sebagai *mu'min*. Karena ia dapat disebut *fâsiq*, maka ia dapat disebut pula *kâfir*, karena tidak lagi pantas disebut *mu'min*. Di sini pengertian *fâsiq* identik dengan *kâfir*.

Pendapat kedua mengatakan bahwa seorang *mu'min* yang melakukan dosa besar, misalnya berzina, melakukan fitnah besar atau korupsi yang merugikan masyarakat, ia bisa disebut *fâsiq* tetapi tidak bisa disebut *kâfir* apabila masih mengakui kerasulan Muhammad s.a.w. Namun ia tak pula pantas disebut *mu'min*, sebab sebutan *mu'min* hanya bisa diberikan kepada mereka yang ber-*îmân*, ber-*'amal shâlih* dan tidak pernah melakukan dosa besar. Posisi seorang *fâsiq* berada di bawah *mu'min* tetapi masih di atas *kâfir*.

Sedangkan pendapat terakhir mengatakan bahwa seseorang *mu'min* yang melakukan ke-*fâsiq*-an itu masih tetap dapat diakui sebagai *mu'min*" tetapi *mu'min* yang *fâsiq*. Pendapat ini dianut oleh mayoritas teolog Muslim. *Mu'min* yang *fâsiq* ini hanya bisa masuk surga jika diampuni dosanya oleh Allah.

Dari *Fâsiq* ke *Syûrâ*

Dalam kenyataan hidup ternyata memang banyak sekali dijumpai orang-orang yang secara formal dikenal sebagai *muslim* atau *mu'min*, bahkan dikenal sebagai tokoh organisasi Muslim, tetapi pernah tergelincir dan selalu tergelincir dalam perbuatan dosa. Dosa ini bisa kecil, bisa pula besar. Dosa kecil adalah jamak walaupun harus tetap dihindari. Tetapi seorang yang mengaku *muslim* atau *mu'min* dan masih juga melakukan dosa besar seperti misalnya berzina, maka orang itu adalah *fâsiq*. Seorang yang *fâsiq* tidak memiliki bobot hukum dalam kesaksian, misalnya dalam perkawinan. Bahkan pendapat-pendapatnya pantas dicurigai.

Dengan adanya kualitas *fâsiq* ini maka seorang *muslim* dan *mu'min* harus selalu ingat kepada Allah agar tidak melakukan dosa besar dan tidak memutuskan perkara yang menyimpang dari petunjuk Allah. Jika seseorang telah diketahui memiliki sifat-sifat *fâsiq*, maka kita harus berhati-hati. Dalam al-Qur'ân, s. al-Hujurât/49:6 Allah memperingatkan:

ياأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم
نادمين (الحجرات/٤٩:٦)

"Hai orang-orang yang ber-*îmân*, jika datang kepadamu orang *fâsiq* membawa suatu berita (pendapat), maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu."

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *syûrâ*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. *Syûrâ* atau *musyâwarah* oleh para pemikir modern dianggap sebagai doktrin kemasyarakatan dan kenegaraan yang fundamental. Bukan saja karena *nash*-nya begitu jelas dalam al-Qur'ân, tetapi diperkuat pula oleh Ḥadîts serta merupakan sunnah atau keteladanan Nabi. Selain itu, jika pada masa lalu *syûrâ* dapat ditafsirkan sebagai lembaga demokrasi parlementer, maka dalam teori sosial dapat dikembangkan sebagai lembaga demokrasi partisipatoris.

شورى

SYÛRÂ

PENAFSIRAN terhadap istilah *syûrâ* atau *musyâwarah* agaknya mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Demikian pula pengertian dan persepsi tentang kata yang padat makna ini mengalami evolusi. Dan seperti dijelaskan oleh ulama modern terkemuka Indonesia, Hamka, dalam *Tafsir al-Azhar*-nya, evolusi itu terjadi sesuai dengan "perkembangan pemikiran, ruang, dan waktu." Dewasa ini, pengertian musyawarah dikaitkan dengan beberapa teori politik modern, seperti sistem republik, demokrasi, parlemen, sistem perwakilan, senat, formatur, dan berbagai konsep yang berkaitan dengan sistem pemerintahan "dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat." Ini bersangkut-paut dengan masalah hubungan antara yang memerintah, dan diperintah, antara elite dan massa, antara rakyat dan pemerintah, atau antara orang awam dan ahli. Dalam al-Qur'ân, pengertian mengenai *syûrâ*, juga berkaitan dengan hubungan horisontal di antara orang yang sederajat.

Perdebatan di sekitar makna musyawarah dalam hubungannya dengan konsep-konsep dalam ilmu politik modern, menurut Fazlur Rahman, seorang ahli *Islamic Studies* dari Universitas

Chicago, mulai timbul sejak masuknya pengaruh teori politik Barat ke dalam Dunia Islam pada pertengahan abad ke-19. Pernyataannya ini terdapat dalam sebuah tulisannya yang berjudul "A Recent Controversy over the Interpretation of *Syûrâ*" (*History of Religion*, vol. 20, no. 4, 1980-1981). Pada pokoknya terdapat dua kubu dalam perbincangan ilmiah yang diungkapkan oleh Rahman itu. Pertama, mewakili aliran demokrasi-populis. Kedua, menyuarakan paham elitis-royalis. Pemikir Turki Namik Kemal, dinilai sebagai orang pertama yang membangkitkan diskusi ini, ketika ia menulis serangkaian artikel tentang konsep *syûrâ* dalam al-Qur'ân. Walaupun ia menulisnya dalam konteks Kesultanan 'Utsmânîyah, namun pemikirannya itu dapat disebut paling orisinal hingga sekarang, yang mewakili pemikiran demokrasi populis.

Dalam tulisannya yang berjudul *Mesveret*, terbit di Istanbul, 1982, ahli sejarah dan kebudayaan Turki, Bernard Lewis mengatakan bahwa Namik Kemal memang dianggap sebagai orang pertama yang menginterpretasikan musyawarah dalam al-Qur'ân sebagai pemerintahan representatif. Tetapi, menurut kajian sejarahnya, baik kata-kata maupun konsep politik di sekitar musyawarah itu sudah lama diperbincangkan pada masa Imperium 'Utsmânîyah di Turki, bahkan di sepanjang sejarah Islam dan Turki. Konsep ini mewajibkan para penguasa untuk melakukan musyawarah sebagai kebalikan dari pemerintahan otoriter yang bersifat arbitrer (*istibdâd*). Konsep musyawarah ini didukung berbagai pendapat yang mendasarkan diri pada Hadîts maupun teladan Nabi. Kepustakaan Arab, Persi, maupun Turki banyak menyimpan tulisan yang mendukung konsep musyawarah ini, sekalipun jarang dijalankan oleh para penguasa politik.

Syûrâ dalam al-Qur'ân

Pertama-tama, *musyâwarah*, apabila diambil dari kata kerja *syâwara-yusyâwir-u*, atau *syûrâ*, yang berasal dari kata *syawara-yasyuru*, adalah kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'ân. Yang pertama merujuk pada ayat 159 surat Âlu 'Imrân yang berbunyi:

فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظا
غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم
واستغفر لهم و شاورهم فى الأمر فإذا عزمت
فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين
(آل عمران/٣:١٥٩)

Maka dengan rahmat Allah itulah engkau bersikap lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau kasar dan keras, mereka niscaya akan bubar dari sekelilingmu. Karena itulah maka maafkanlah mereka. Dan bermusyawarahlah dengan mereka tentang urusan (yang penting) itu. Tetapi, jika engkau telah mengambil keputusan, maka bertawakkal-lah kepada Allah. Sesungguhnya Allah itu mencintai orang-orang yang bertawakkal.

Surat ini turun di Madinah, ketika sudah mulai terbentuk masyarakat Islam. Walaupun bunyinya merupakan perintah kepada Nabi s.a.w. dan turun dalam konteks tertentu, yaitu Perang Uhud, namun para ahli tafsir sering membahasnya sebagai ayat yang dijadikan dasar atau prinsip kemasyarakatan dan kenegaraan.

Istilah *syûrâ*, merujuk kepada al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:38. Surat ini sebenarnya berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya, karena itu kita kutipkan sejak ayat 36 sebagai berikut:

فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا و ما
عند الله خير و أبقى للذين آمنوا و على ربهم
يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم و
الفواحش و إذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين

استجابوا لربهم و أقاموا الصلاة و أمرهم
شورى بينهم و مما رزقناهم ينفقون
(الشورى/٤٢:٣٦-٣٨)

Maka sesuatu yang diberikan kepadamu, itu adalah kenikmatan hidup di dunia; dan yang ada pada sisi Allah itu lebih baik dan lebih kekal bagi orang-orang yang ber-*îmân*, dan hanya kepada Tuhan mereka, mereka bertawakkal. Dan (bagi) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, apabila mereka marah, mereka (mudah) memberi maaf. Dan (bagi) orang-orang yang menyambut seruan Tuhannya, dan mendirikan shalat, sedang tentang urusan mereka, mereka (memutuskan) dengan musyawarah di antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Ayat ini sudah turun dalam periode Makkah, ketika permusuhan masyarakat Makkah sedang memuncak, sehingga sebagian para sahabat terpaksa harus berhijrah ke Abesinia. Bunyi ayat itu tidak langsung tertuju kepada Nabi, melainkan kepada kaum Muslim.

Kalau hendak dicari perbedaan antara kedua ayat tersebut di atas, maka ayat pertama bersifat perintah dalam hubungan vertikal, khususnya antara Nabi dan para sahabatnya. Sepintas lalu, musyawarah seperti ini terjadi karena inisiatif dari atas. Tetapi kalau kita melihat kepada istilahnya sendiri, maka kata musyawarah (dari kata-kata *wa syâwir hum*) di sini mengandung konotasi "saling" atau "berinteraksi," antara yang di atas dan yang di bawah. Sebaliknya, dalam istilah *syûrâ* (dari kata-kata *wa amr-u hum syûrâ bayn-a hum*), terkandung konotasi "berasal dari suatu pihak tertentu." Tetapi rangkaian kalimatnya itu mengisyaratkan makna "bermusyawarah di antara mereka" atau "di antara mereka perlu ada (lembaga) *syûrâ*." Karena itu, istilah *syûrâ* di sini, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "musyawarah."

Apa pun perbedaan di antara para ahli pikir, ulama, dan *mufassir* tentang arti sebenarnya istilah itu, konsep *musyâwarah* dan

syûrâ tersebut terdapat dalam al-Qur'ân. Bahkan istilah *syûrâ* (yang diterjemahkan dengan musyawarah) dipakai sebagai judul surat ke-42 yang juga disebut sebagai surat *Hâ Mîm 'Aîn Sîn qâf*, yakni huruf-huruf *hijâîyah* yang mengawali surat itu pada dua ayat yang pertama.

Musyawarah, oleh para pemikir modern, dianggap sebagai doktrin kemasyarakatan dan kenegaraan yang pokok, tidak saja karena jelas *nash*-nya dalam al-Qur'ân, tetapi juga karena hal ini diperkuat oleh Hadîts atau perkataan Nabi, serta merupakan sunnah atau keteladanan Nabi. Justru di sinilah letak kesulitan dalam menafsirkan arti dan makna musyawarah. Di satu pihak, para mufassir dan pemikir harus dan berusaha melihat konteks maknanya secara lebih spesifik, sesuai dengan apa yang pernah dijalankan nabi dan sahabatnya. Di lain pihak, mereka terutama para pemikir politik dan kemasyarakatan mengacu kepada bentuk-bentuk musyawarah yang telah berkembang di zaman modern, yang sudah tentu tidak akan diketemukan contohnya yang persis, pada awal perkembangan Islam. Misalnya saja kita tidak bisa menemui contoh lembaga parlemen di masa itu, yang memang belum ada di dunia sebelum zaman modern.

Lembaga musyawarah itu sendiri memang ada pada zaman Nabi, walaupun bentuknya berbeda-beda. Bahkan lembaga ini sudah ada pada masa sebelum Islam dan juga sudah.dikenal tidak hanya di jazirah Arabia, dimana Islam dilahirkan. Pemikiran di sekitar konsep ini, dapat dijumpai di berbagai tempat, misalnya di Yunani dan Romawi Kuna. Pada zaman itu, gagasan tentang suatu pemerintahan republik atau demokrasi perwakilan timbul dan selalu hidup di berbagai negara-kota, dalam rangka menentang pemerintahan tiran di dalam negeri, dan dalam melawan despotisme Timur yang diwakili oleh imperium Parsi. Sekalipun cara pemilihan pemimpin dan proses pengambilan keputusan dalam pemerintahan republik bisa berbeda-beda, namun intinya adalah bahwa penguasa tertinggi atau kelompok yang memegang tampuk pemerintahan dalam gagasan itu, tidak bersifat turun-temurun, melainkan dipilih oleh rakyatnya, baik langsung maupun tidak langsung.

Dalam kaitan ini, orang sudah mengenal karya Plato yang

berjudul *Republik*, yang mengutarakan gagasannya tentang suatu pemerintahan yang adil, sesuai dengan kepentingan mereka yang diperintah, dan yang dipimpin oleh orang-orang yang bijaksana. Contoh konkret sistem demokrasi (dari perkataan Yunani, *demos*, rakyat; *kratein*, pemerintahan) yang dikenal dalam sejarah adalah Republik Athena, pada abad ke-6 dan 5 S.M. Dalam sistem itu, rakyat berkumpul untuk bermusyawarah dalam membuat undang-undang dan memilih pimpinan pemerintahan, walaupun yang diakui sebagai *demos* pada waktu itu hanyalah penduduk yang merdeka dan bukan budak.

Para ahli tafsir agaknya menyadari hal itu. Seorang ahli tafsir Syi'ah, Syaykh Abû 'Alî al-Fadlal, dalam Kitab Tafsirnya *Majmâ' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* umpamanya, dalam menjelaskan *asbâb al-nuzûl* ayat 38 surat al-Syûrâ/42 mengatakan bahwa kaum *Anshâr* telah biasa melakukan musyawarah, jauh sebelum zaman Islam, juga sebelum kedatangan Nabi s.a.w. ke Madinah.

> Ketika mendengar munculnya nabi akhir zaman, kaum Anshâr segera melakukan *musyawarah*, dengan mengumpulkan tokoh-tokoh di antara mereka, dan memilih tempat di rumah Abû Ayyûb al-Anshârî —kelak merupakan tempat persinggahan Nabi pertama ketika berhijrah ke Madinah—serta memutuskan untuk berîmân dan membela Nabi akhir zaman ini.

Di Makkah juga ada lembaga musyawarah, misalnya yang diselenggarakan di rumah Qusay ibn Kilâb, yang disebut *dâr al-nadwah*, beranggotakan para pemuka kabilah yang disebut *malâ'*. Kegiatan *tasyawwur* ini biasa juga dilakukan di antara orang-orang yang berpengaruh, termasuk orang-orang kaya dan yang dipandang cendekia atau bijak. Ini memang merupakan tradisi unik di kalangan suku-suku Badui dan golongan elite plutokrat. Tidak hanya bermusyawarah dalam memecahkan suatu masalah bersama, mereka juga memiliki kebiasaan memilih pemimpin. Istilah "raja" atau *mâlik* hanya berlaku untuk masyarakat luar. Ketika ada seorang Nasrani bernama Utsmân mempromosikan diri sebagai raja yang mewakili suku-suku Badui dan sebagai agen Imperium Bizantium menghadapi kekuasaan Imperium Parsi, usaha itu ditolak mentah-mentah oleh masyarakat Makkah.

Penulis modern dari India, Ashgar 'Alî Engineer menamakan tradisi itu sebagai *tribal democracy*, atau demokrasi kesukuan.

Berdasarkan keterangan-keterangan di atas, jelaslah bahwa al-Qur'ân sebenarnya adalah legitimasi terhadap tradisi yang sudah ada dan dianggap baik, tetapi diberi makna baru, seperti halnya terhadap istilah *taqwâ* yang juga sudah dikenal di kalangan masyarakat *jâhilîyah*, walaupun pengertiannya berubah dan berkembang menjadi lain sama sekali dari yang dikenal sebelumnya. Lembaga dan pranata musyawarah ini diangkat dan selanjutnya dikukuhkan oleh wahyu.

Wahyu yang tercatat dalam al-Qur'ân di atas kemudian dikukuhkan oleh sabda Nabi sendiri, dalam rangka menjalankan perintah Allah. Diriwayatkan oleh al-Dla<u>h</u>âk umpamanya, bahwa Nabi pernah bersabda: *"Tidak ada seorang pun yang bermusyawarah, kecuali Allah memberikan petunjuk kepada kebenaran."* Kata-kata Nabi ini memberikan pengertian bahwa musyawarah adalah salah satu cara untuk mencapai kebenaran. <u>H</u>adîts ini selaras dengan al-Qur'ân, s. al-Na<u>h</u>l/16:125 yang mengatakan: *"Ajaklah manusia kepada jalan Tuhanmu (kebenaran) dengan hikmah (kebijaksanaan, ilmu pengetahuan) dan anjuran yang baik. Dan lakukanlah* diskusi *dengan mereka dengan metode yang baik pula."* Salah satu kata kunci dalam ayat ini adalah *mujâdalah* atau berdiskusi yang merupakan salah satu bentuk musyawarah.

Nabi, sebagai orang yang menerima perintah langsung dari Allah untuk bermusyawarah seperti tersurat dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:159 (*wa syâwir hum fî al-amr-i*), sudah tentu menjalankan perintah itu. Al-Qurthubî, dalam buku tafsirnya yang terkenal mengatakan: "Tidak seorang pun yang lebih banyak bermusyawarah dengan para sahabatnya, kecuali Rasulullah s.a.w. sendiri." Sebab-sebab turunnya ayat tersebut secara khusus berkaitan dengan perang Uhud. Tetapi, dalam perang Badr yang terjadi sebelumnya, Nabi juga telah melakukan musyawarah tentang taktik dan strategi perang. Nabi bahkan pernah mengambil keputusan berdasarkan hasil musyawarah yang sebenarnya bertentangan dengan pendapat pribadinya. Dalam perang A<u>h</u>zâb dan perang Khandâq, Nabi juga meminta

dan menyetujui pendapat sahabat-sahabatnya. Konon, Nabi bahkan meminta sahabatnya ikut memecahkan soal yang sangat pribadi, ketika istri beliau, 'Âisyah, terkena fitnah berpacaran dengan seseorang. Karena itu, kita mengenal banyak riwayat yang menggambarkan terdapatnya perbedaan pendapat di antara para sahabat tentang berbagai hal, misalnya antara Abû Bakr al-Shiddîq dan 'Umar ibn al-Khaththâb yang memiliki tempramen yang nyaris berlawanan itu. Dalam kasus-kasus itu Nabi malahan memanfaatkan perbedaan pendapat itu. *"Perbedaan pendapat di kalangan umatku,"* kata Nabi, *"adalah rahmat."*

Dengan begitu *syûrâ* adalah lembaga dan pranata yang tidak saja merupakan perintah Allah dalam al-Qur'ân, tetapi juga Sunnah Nabi. Al-Thabârî dalam tafsirnya mengatakan: "*Allah telah memerintahkan kepada Nabi s.a.w. bermusyawarah dengan umatnya, adalah untuk menerangkan masalah tersebut kepada umatnya, supaya dicontoh dalam kehidupan mereka.*" Masalah yang timbul adalah, bagaimana status hukum perintah dan sunnah tentang musyawarah itu. Ibn Taymîyah, ahli fiqh dan tafsir yang ternama, berpendapat dalam bukunya, *al-Siyâsat al-Syarî'ah*, bahwa: "Para pemimpin negara seharusnya melakukan musyawarah, karena Nabi pun telah diperintahkan berbuat demikian." Imâm al-Râzî, ahli tafsir kenamaan lainnya, mengemukakan pendapat Ḥasan dan Sufyân ibn 'Uyaynah: "Hikmah bermusyawarah seperti diperintahkan kepada dan dijalankan oleh Nabi s.a.w. adalah untuk diteladani oleh umat, agar ia menjadi suatu kebiasaan sebagai Sunnah Rasul di kalangan umat Islam." Pendapat-pendapat di atas memang belum memberi kejelasan mengenai kedudukan hukum musyawarah. Ibn Khaldûn, seorang filsuf sosial dan ahli sejarah, dalam bukunya yang masyhur, *Muqaddimah,* berpendapat: "Apabila diputuskan, bahwa adanya suatu khalifah itu, suatu keharusan, menurut ijma ulama, maka hukum (hasil musyawarah itu) adalah fardlu kifâyah. Dan ia harus dipilih oleh wakil yang terdiri dari para ulama dan cendekiawan muslim. Kalau telah terpilih, maka umat wajib mentaatinya." Di sini tersirat posisi hukum suatu musyawarah dalam memilih kepala negara.(lihat, "Teori Islam tentang Negara dan Masyarakat," dalam *Ûlû al-Amr-i*).

Musyâwarah atau Demokrasi?

Masalah yang timbul adalah, apakah konsep *syûrâ* itu, sebagai lembaga dan pranata kenegaraan di zaman modern, dapat ditafsirkan sebagai demokrasi? Soal ini menjadi perdebatan ramai, seperti yang diungkapkan oleh Fazlur Rahman. Salah satu yang terkenal adalah perdebatan segi tiga cendekiawan dan ulama Mesir Dr. Syaykh Muhammad al-Ghazâlî dengan Dr. Khâlid Muhammad Khâlid pada awal '50-an dan dengan Prof. 'Abd al-Hamîd Mutawallî pada 1969. Dalam kasus ini, al-Ghazâlî menulis sebuah buku berjudul *Min Hunâ Na'lam* (Dari Sini Kita Mengetahui), sebagai bantahan terhadap tesis Khâlid yang juga berbentuk buku berjudul, *Min Hunâ Nabda'* (Dari Sini Kita Memulai). Al-Ghazâlî juga melakukan kritik terhadap pandangan 'Abd al-Hamîd Mutawallî, seorang profesor Yurisprudensi Islam pada Universitas Umdurman, Sudan, kemudian pada Universitas Kairo, yang menulis sebuah buku berjudul *Mabda' al-Syûrâ fî al-Islâm* (Prinsip-prinsip Musyawarah dalam Islam), yang membela pendirian Khâlid yang kontroversial.

Beberapa masalah yang diperdebatkan adalah: (1) apakah demokrasi Barat itu cocok dengan Islam, (2) dan apakah *majlis syûrâ* itu sama dengan parlemen model demokrasi Barat, (3) apakah lembaga *syûrâ* itu lebih tepat diartikan sebagai dewan pertimbangan atau dewan penasehat bagi seorang penguasa atau kepala negara, (4) apakah seorang penguasa dalam pemerintahan Islam itu diharuskan memiliki suatu dewan pertimbangan, dan jika ya, apakah badan itu ditunjuk atau dipilih, apakah bersifat konsultatif saja atau mandataris, (5) apakah partisipasi rakyat langsung dalam proses politik, misalnya dalam bentuk pemilihan umum atau referendum itu diperbolehkan dalam konsep *syûrâ*, (6) apakah keanggotaan lembaga *syûrâ* itu harus dipilih oleh rakyat ataukah cukup ditunjuk oleh penguasa, (7) apakah ada keharusan memilih kepala negara dan menolak lembaga raja; dengan perkataan lain, apakah republik itu, merupakan keharusan, jika prinsip *syûrâ* itu dilaksanakan, (8) apa fungsi pokok lembaga *syûrâ* itu, (9) siapa yang sepantasnya bisa menjadi anggota *majlis syûrâ*, apakah ada kriteria tertentu menurut syara';

dan berkaitan dengan keanggotaan *syûrâ* itu dipertanyakan pula, dan (10) apa yang dimaksud dengan umat itu, apakah masyarakat seluruhnya atau segolongan masyarakat tertentu?

Kontroversi di atas timbul, pertama-tama, seperti juga dikatakan Hamka: karena al-Qur'ân maupun Sunnah tidak memberikan ketentuan rinci tentang apa bentuk konkret *syûrâ* itu, bagaimana proses pembentukannya, dan apa fungsi dan tugasnya. Suatu bentuk pemerintahan republik yang demokratis memang diisyaratkan dari teladan para sahabat di masa *Khulafâ' al-Râsyidîn*, tetapi teladan itu pun mengandung banyak variasi. Sesudah masa itu, bentuk pemerintahan Islam ternyata adalah kerajaan, bahkan monarki absolut.

Faktor kedua adalah kenyataan, bahwa pada zaman modern sekarang ini, bentuk dan sistem kenegaraan dan pemerintahan di negeri-negeri Islam, tidak semuanya republik demokratis. Sistem monarki masih ada di Saudi Arabia, Maroko, Yordania, Kuwait, Malaysia, dan Brunei Darussalam. Seandainya telah terbentuk pemerintahan republik, maka konsep yang dipakai lebih banyak diambil dari Barat. Bahkan, di negara-negara republik tertentu secara temporal terjadi praktek pemerintahan yang otoriter dan diktator.

Sementara itu, terbukti pula bahwa bentuk negara kerajaan tidak selalu menghasilkan keburukan, sebagaimana bentuk republik demokratis yang tidak selalu menghasilkan kebaikan bagi rakyatnya. Beberapa negara modern di Barat yang kini dikenal maju, ternyata masih berbentuk kerajaan, seperti Inggris, Belanda, Belgia, Denmark, Swedia dan Jepang. Mungkin lebih tepat dikatakan di sini bahwa di negara-negara kerajaan itu, tidak mesti tidak ada demokrasi. Negara-negara itu adalah kerajaan yang bersifat konstitusional-demokratis dan memiliki parlemen. Di lain pihak, negara-negara yang menyatakan dirinya republik-demokratis, bahkan lebih ditekankan lagi dengan nama "demokrasi rakyat" (*people's democracy*), belum tentu memiliki sistem demokrasi, setidak-tidaknya menurut perasaan rakyat mereka sendiri.

Faktor lain yang tidak bisa diabaikan adalah kenyataan bahwa di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam,

pada umumnya berada di tangan penguasa yang mengekang demokrasi. Secara formal para penguasa di banyak negara Islam menolak "demokrasi liberal" atau "demokrasi Barat" yang tidak atau kurang sesuai dengan kepribadian atau nilai-nilai yang dianut masyarakatnya. Demokrasi yang diterapkan adalah demokrasi "terbatas" atau demokrasi "terpimpin" dalam satu dan lain bentuk. Dalam situasi seperti itu, kebebasan mengeluarkan pendapat juga terbatas. Dalam kondisi tertekan, para ulama dan cendekiawan di negeri yang bersangkutan itu cenderung membela pandangan resmi.

Menghadapi fakta-fakta historis dan fakta-fakta yang ada sekarang ini—dari Sunnah Rasul, teladan *Khulafâ' al-Râsyidîn*, timbulnya kerajaan-kerajaan Islam, masih bertahannya pemerintahan-pemerintahan kerajaan di kawasan Islam, juga dengan melihat kepada negara-negara kerajaan (yang menganut demokrasi-konstitusional berparlemen) serta situasi politik di dalam negeri sendiri, maka kebanyakan ulama dan cendekiawan Muslim cenderung berhati-hati dalam berpendapat bahwa *syûrâ*—dalam arti demokrasi-populis, untuk meminjam istilah Rahman, adalah suatu ketentuan agama. Lembaga *syûrâ* itu sendiri memang tidak bisa dibantah siapa pun, sebagai perintah Allah dan Sunnah Rasul, tetapi bentuk dan sifatnya tidak dijelaskan secara rinci.

Kalau kita gambarkan dalam peta, kita melihat adanya tiga variasi pendapat mengenai hubungan antara Islam dan sistem politik ini. Kalau bisa diletakkan dalam suatu spektrum, pada satu sisi ekstrem kita melihat adanya pandangan bahwa Islam itu pada esensinya adalah "agama" dalam pengertian sempit yang hanya berkepentingan dengan dunia spiritual. Di sini, Islam tidak memberikan pedoman apa pun mengenai sistem politik. Itu adalah urusan dunia dan diserahkan kepada perkembangan pemikiran manusia. Posisi ini diduduki oleh tokoh semacam 'Alî 'Abd al-Râziq yang dinilai berpaham sekuler dan pada tingkat tertentu juga Khâlid Muhammad Khâlid yang mendapat kritik dari al-Ghazâlî.

Pada sisi ekstrem lain, kita melihat orang semacam al-Mawdûdî, ulama Pakistan terkemuka, pendiri *Jamâ'at Islâmî*

pada 1942 yang berpendapat bahwa Islam menyediakan suatu kerangka sistem politik yang komplit, baik yang menyangkut prinsip-prinsipnya maupun petunjuk-petunjuk praktis, walaupun hal itu perlu ditafsirkan dari al-Qur'ân dan Sunnah secara holistis, seperti yang telah banyak ia tulis, misalnya dalam bukunya, *Teori Politik Islam* atau *Konstitusi dan Hukum Islam* (1952) dan *Khilafah dan Kerajaan* (1967). Di antara kedua ekstrem itu terdapat berbagai variasi pendapat. Berbagai pandangan itu dapat diuji dari bagaimana posisi mereka terhadap konsep *syûrâ* ini.

Salah satu pandangan pertengahan yang menyangkut masalah *syûrâ* ini adalah apa yang pernah dikemukakan Ustadz M. Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai berikut:

> Islam, sebenarnya, walaupun dalam prinsipnya mengutamakan sifat pemerintahan *jumhûrîyah* (republik), membenarkan juga pemerintahan *mulkîyah* (kerajaan), jika rakyat menghendakinya, asal saja *mulkîyah* itu di bawah dasar permusyawaratan, berdasarkan parlementer. Islam mengingkari pemerintahan sewenang-wenang, pemerintahan yang tidak mementingkan permusyawaratan dan tidak memperhatikan suara rakyat, walaupun bercorak apa saja. Islam mengutamakan kepala negara yang dipilih rakyat dengan secara merdeka. Tegasnya, Islam menghendaki pemerintahan yang demokratis *a la* Islam. Karena itu, jika rakyat sendiri menyukai pemerintahan yang bersifat *mulkîyah*, diperintah oleh raja, Islam sekadar membolehkan, bukan mengutamakan.

Dalam pernyataan pandangan itu, ulama besar Indonesia itu masih memberi toleransi kepada kerajaan, asalkan kerajaan itu memiliki parlemen sebagai dewan perwakilan rakyat. Secara implisit ia juga berpendapat bahwa sumber kedaulatan itu adalah rakyat, dan bukan Tuhan, seperti pendapat al-Mawdûdî yang dibantah oleh al-Ghazâlî. Dalam hal kerajaan, Hasbi berkata: "Raja tidak dipandang sebagai orang yang memiliki negara, melainkan hanya pemangku amanah" (lihat, "*Amânah* dalam al-Qur'ân," dalam *Amânah*).

Hasby juga menafsirkan lembaga *syûrâ* itu sebagai parlemen yang dipilih oleh rakyat. Mutawallî berpendapat lain. *Syûrâ* tidak mensyaratkan adanya pemilihan umum, karena alasan praktis maupun prinsip. Demikian pula *ahl al-syûrâ* bukanlah sembarang

orang, asal dipilih oleh rakyat, melainkan terdiri dari mereka dengan kualifikasi-kualifikasi tertentu. Argumentasinya mengenai penolakan pemilihan umum itu berkaitan dengan soal persyaratan keanggotaan *syûrâ*. Katanya:

> Dalam Islam, *syûrâ*, bukanlah masalah jumlah seperti disarankan oleh konsep pemilihan umum. Dalam persoalan Islam, mayoritas jumlah bukanlah kriteria kebenaran, karena al-Qur'ân menolak gagasan itu. Banyak ayat-ayat al-Qur'ân yang secara gamblang menjelaskan soal kebenaran ini. Misalnya, firman Allâh 'Azza wa Jallâ' *"kebanyakan manusia tidak mengerti"* (Q., s. al-An'âm/6:111), *"apabila engkau mengikuti kebanyakan orang di muka bumi, mereka akan membawa engkau ke jalan yang menyimpang dari jalan Allah"* (Q., s. al-An'âm/6:116). *"Dan Kami tidak mendapati kebanyakan mereka menepati janji. Sesungguhnya Kami mendapati kebanyakan mereka orang-orang yang* fâsiq" (Q., s. al-A'râf/7:102), karena alasan-alasan itulah Allah 'Azza wa Jallâ' berfirman: *"Maka bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan, jika kamu tidak tahu"* (Q., s. al-Nahl/16:43).

Dengan alasan-alasan di atas, Mutawallî menyatakan bahwa sistem demokrasi langsung (*al-dîmûqrâthîyat al-mubâsyirah*) tidak sejalan dengan *syûrâ*. Agaknya Mutawallî berpendapat bahwa *syûrâ* adalah juga suatu bentuk demokrasi tertentu. *Syûrâ* adalah suatu lembaga yang diperintahkan Islam untuk mengembangkan hukum *syarî'ah* yang memiliki kedaulatan. Ia menolak pendapat al-Mawdûdî bahwa dalam Islam, sumber kedaulatan adalah Tuhan. Islam bagi Mutawallî, tidak menganut paham teokrasi yang secara salah dikatakannya sebagai pendapat al-Mawdûdî. Padahal yang dikatakan al-Mawdûdî adalah bahwa Islam itu menganut apa yang disebutnya *theodemocracy* (demokrasi yang berketuhanan). Dalam demokrasi ini, para ulama dan cendekiawan Muslim, dengan kualifikasi tertentu, merumuskan *syarî'ah* atau hukum, berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul. Di sini terdapat kesejajaran pandangan Mutawallî dengan al-Mawdûdî yang sama-sama berpendapat bahwa suatu negara dalam Islam, adalah "Negara Hukum" yang merupakan sumber kedaulatan.

Al-Ghazâlî memiliki pendapat yang berbeda dengan kedua pemikir dari Pakistan dan Mesir tersebut. Baginya, Islam

memiliki pandangan bahwa kedaulatan itu berada di tangan rakyat atau *ummah*. Pendapatnya itu didasarkan pada al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:143 dan al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:104 dan 110. Dalam ayat-ayat itu, Allah telah memerintahkan *ummah* untuk membentuk suatu masyarakat yang berkeadilan, menegakkan kebenaran, menciptakan segala yang baik dan mencegah segala yang mungkar. Secara implisit Allah telah "memberikan kedaulatan" itu kepada *ummah* atau rakyat. Hanya saja, dalam menjalankan kedaulatan itu al-Qur'ân memerintahkan pembentukan suatu lembaga *syûrâ*, di mana wakil-wakil rakyat dapat melakukan musyawarah tentang masalah-masalah bersama. Dengan perkataan lain, al-Ghazâlî, yang disokong oleh Rahman, menyetujui konsep "dewan perwakilan rakyat" (*majlis al-niyâbah*) yang merupakan perwujudan dari lembaga *syûrâ*, di mana kedaulatan rakyat diwujudkan.

Penafsiran tentang *Syûrâ*: Studi Kasus Khalîfat al-Râsyidîn

Penafsiran tentang makna lembaga *syûrâ* dan musyawarah, nampaknya tidak bisa lepas dari kecenderungan sikap dan pemikiran politik seseorang, yang pada gilirannya dipengaruhi banyak faktor. Kecenderungan al-Ghazâlî umpamanya, adalah demokrasi-populis, sedangkan al-Mawdûdî dan Mutawallî, terkesan bersikap elitis. Oleh Rahman dikatakan bahwa kedua pemikir belakangan itu mengalami "krisis kepercayaan yang gawat terhadap kemampuan intelek manusia dan lebih dari itu juga terhadap kapasitas moral mereka" berdasarkan premis dasar bahwa "rata-rata orang tidak memiliki kemampuan untuk sampai kepada pengambilan keputusan yang tepat mengenai masalah-masalah umum (*public affairs*) dan juga fakultas moral mereka tidak bisa diandalkan dalam memilih dan menentukan perilaku yang benar dan luhur, sesuatu yang dibutuhkan secara maksimum dalam mengemudikan perilaku kenegaraan."

Hal kedua yang mempengaruhi penafsiran tentang konsep *syûrâ* ini, dan konsep-konsep al-Qur'ân lainnya adalah, metode

penafsiran yang dipakai. Pada akhir abad 19, Muhammad 'Abduh dan muridnya Rasyîd Ridlâ' (yang melanjutkan karya gurunya ini), melalui *Tafsîr al-Manâr* mereka, telah memelopori suatu metode penafsiran baru. Pada pokoknya, keduanya mengajukan dua pendekatan pokok. Pertama, sebelum memberi keterangan yang mendetail mengenai suatu ayat atau kumpulan ayat, terlebih dahulu perlu berupaya untuk menangkap makna universal dari ayat-ayat atau istilah-istilah yang dibahas, sehingga menghasilkan suatu konsep tertentu dalam merumuskan suatu pengertian. Mereka sangat berhati-hati dalam menengok kepada *asbâb al-nuzûl*, karena apabila terlalu terikat kepada konteks turunnya ayat itu, seorang penafsir bisa terjatuh kepada kesimpulan sempit dan tertutup dari kemungkinan menangkap esensi al-Qur'ân.

Pendekatan kedua yang dipakai adalah, melakukan penafsiran secara holistis. Dalam menangkap esensi *syûrâ* umpamanya, seorang penafsir perlu melihat kepada ayat-ayat lain yang mungkin memberikan keterangan yang lebih mendasar. Sebagai contoh, dalam menafsirkan pengertian *syûrâ* sebagai lembaga yang mewadahi sumber kedaulatan, Muhammad 'Abduh menunjuk kepada ayat 104 dan 110 dari surat Âlu 'Imrân. Rahman juga menunjuk kepada al-Qur'ân s. al-Hajj/22:41, yang mengatakan: *"(yaitu) mereka yang jika Kami berikan kedaulatan di muka bumi, niscaya mereka akan mendirikan shalat, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah segala perbuatan yang mungkar. Dan kepada Allah mereka mengorientasikan segala urusan."* Di situ kita melihat kaitan yang jelas antara ayat 42 surat al-Syûrâ/41 dengan ayat 42 surat al-Hajj/22 (lihat kata kunci *amr*, atau urusan umum) dan dengan ayat 104 dan 110, surat Âlu 'Imrân/3 (lihat, "*Ummah* dalam al-Qur'ân," dalam *Ummah*).

Sudah barang tentu, melihat pada *asbâb al-nuzûl*, juga penting. Tetapi yang lebih penting lagi adalah melihat pada Sunnah Rasul secara keseluruhan. Apabila kita hanya melihat kepada *asbâb al-nuzûl*, maka ayat 159, surat Âlu 'Imrân itu bisa ditafsirkan dengan hanya mengandalkan Hadîts riwayat Kalabî, dari Abî Shahîh yang memperoleh keterangan dari Ibn 'Abbâs saja, yang mengkaitkan ayat ini dengan soal tawanan perang Badr, dimana timbul perbedaan pendapat antara 'Umar ibn al-Khaththâb dan

Abû Bakr al-Shiddîq. Padahal Rasulullah s.a.w. melakukan musyawarah dengan para sahabat tidak hanya dalam peristiwa itu saja. Para ahli tafsir sebenarnya juga mengkaitkan ayat mengenai *syûrâ* ini dengan peristiwa-peristiwa lain. Dengan mempelajari keseluruhan sikap dan tindakan Nabi, dalam kaitannya dengan musyawarah atau perundingan itu dilakukan tidak hanya dengan sahabat-sahabatnya yang terdekat, tidak pula dengan sesama Muslim saja, tetapi juga dengan pihak-pihak non-Muslim. *Sîrat al-Nabî* yang dihimpun Ibn Isḫâq dan ditulis kembali oleh Ibn Hisyâm umpamanya, telah mengungkapkan apa yang disebut sebagai Konstitusi Madinah, sebagai hasil musyawarah antara Nabi bersama sahabatnya disatu pihak, dengan kaum Quraysy Makkah dipihak lain. Musyawarah seperti itu bisa dilandaskan pada al-Qur'ân s. al-Naḫl/16:125.

Bentuk dan sifat musyawarah tersebut, selain berbeda antara satu kasus dengan kasus lain, juga mengalami evolusi. Kita melihat secara jelas, misalnya dalam masalah pemilihan Khalifah. Di situ terlihat bahwa pengangkatan keempat khalifah itu, dilakukan dalam suatu proses yang tidak sederhana. Fakta pertama yang kita lihat adalah bahwa Nabi tidak menunjuk seseorang, dan tidak juga mewariskan kekuasaan kepada keturunan dan keluarganya. Ini menunjukkan bahwa Nabi membiarkan soal kepemimpinan umat diputuskan sendiri oleh umat (lihat, "Model Masyarakat Mandiri," dalam *Ummah*).

Proses musyawarah dalam pemilihan pemimpin umat, sepeninggal Nabi tampak dengan timbulnya berbagai pendapat dan pencalonan. Paling sedikit ada tiga calon yang diajukan, calon dari kalangan *Muhâjirîn*, yaitu Abû Bakr, dari kalangan *Anshâr*, Abû Ubaydah ibn Zarrah, dan dari Bani *Hâsyim* yang tidak jelas siapa yang dicalonkan, tetapi terdengar suara untuk 'Alî ibn Abî Thâlib, keponakan dan menantu Nabi. Ada pula seorang *Anshâr* yang merasa dirinya paling berhak memegang jabatan khalifah, yaitu Sa'ad ibn Ubâdah. Dia malahan melakukan oposisi terhadap Abû Bakr, sampai meninggalnya. Abû Sofyân juga punya pendapat sendiri. Ia meminta 'Abbâs ibn 'Abd al-Muthâlib agar yang belakangan ini mengajukan calon dari suku yang kuat. Ia tidak bisa mengerti, mengapa khalifah dijabat oleh seorang yang

berasal dari suku kecil yang tidak berpengaruh, seperti Abû Bakr.

Bahwa yang merupakan faktor desisif dalam pengangkatan Abû Bakr adalah pidato 'Umar ibn al-Khaththâb, hal itu justru menunjukkan adanya kampanye dalam pemilihan. Tetapi pemilihan Abû Bakr, dalam kenyataannya telah melibatkan suatu proses yang cukup seru, dimana seluruh umat terlibat, langsung atau tidak langsung. 'Umar mendukung Abû Bakr, padahal Abû Bakr adalah tokoh, dengan siapa ia sering bersilang pendapat yang membutuhkan penengahan Nabi sendiri. Sedangkan Abû Bakr sendiri sebenarnya mempunyai pendapat yang sangat populis. "*Sekiranya Sâlim, budak Hudzayfah (yang telah dimerdekakan) masih hidup,*" katanya, "*dialah yang akan saya calonkan sebagai khalifah.*" Itu semua menunjukkan adanya proses musyawarah, apapun bentuknya. Proses itu berjalan cukup sehat. Pertama, karena ternyata yang dipilih adalah seorang yang menonjol bukan karena kekuatan sukunya, melainkan karena kepribadiannya. Dan kedua, dalam proses itu terdapat perbedaan pendapat dan bahkan oposisi, setelah khalifah terpilih.

Pengangkatan 'Umar ibn al-Khaththâb sebagai khalifah kedua, memang karena penunjukkan Abû Bakr. Tetapi hal itu dilakukan dengan persetujuan umat. Namun yang penting di sini adalah bahwa ia tidak mencalonkan anggota keluarganya sendiri. "*Demi Allah,*" katanya, "*Aku telah memikirkan hal ini sungguh-sungguh dan aku tidak mengangkat seseorang dari sanak keluargaku, tetapi aku telah menunjuk 'Umar ibn al-Khaththâb sebagai penggatiku.*" Tentang penunjukkannya Khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb berkata di dalam pidato pengangkatannya di hadapan umat: "*Barangsiapa menyeru kepada suatu kepemimpinan tanpa musyawarah, maka tidaklah halal baginya untuk menerimanya.*"

'Umar sendiri juga sudah menyiapkan penggantinya sebelum meninggalnya, tidak dengan penunjukkan, melainkan dengan membentuk suatu formatur yang terdiri dari enam orang terkemuka yang kelak oleh para ahli fiqih di sebut sebagai "*ahl al-hallî wa al-aqdî*" yang arti harfiahnya adalah "mereka yang mampu mengurai dan menyimpulkan." Sebuah ungkapan bagi golongan cendekia yang mampu mengemukakan dan meng-

analisa permasalahan dan mampu pula memecahkan atau menyimpulkan hasil analisanya. Formatur ini akhirnya menyerahkan keputusan terakhir kepada 'Abd al-Rahmân ibn 'Awf. Sebelum mengambil keputusan, ia terlebih dahulu berunding dengan banyak orang dari berbagai kabilah dan orang-orang yang baru saja menunaikan ibadah haji. Pilihan akhirnya jatuh kepada Utsmân ibn 'Affân.

Kasus yang terjadi pada tiga khalifah yang pertama, tidak terjadi pada 'Alî ibn Abî Thâlib. Ia sebenarnya selalu dicalonkan dalam setiap pemilihan khalifah, mengingat kecendekiawanannya dan asal-usulnya dari suku yang berpengaruh, yaitu Bani Hâsyim. Tetapi ia selalu melihat orang lain lebih baik dari dia sendiri. Ia adalah satu-satunya khalifah yang di-*bay'at* oleh massa rakyat. Ia sendiri berpendapat bahwa mereka yang berhak memilih khalifah adalah veteran perang Badr. Tetapi rakyat mengangkatnya, nyaris dengan paksa. Ini adalah semacam pemilihan umum atau referendum, walaupun ia mendapat oposisi yang kuat dari Mu'âwîyah ibn Abî Sufyân dan pengikut-pengikutnya. Tentang pengangkatannya sendiri ia berkata: "*Bay'atku tidak akan terjadi secara rahasia dan tidak akan berlangsung, kecuali atas dasar kerelaan kaum Muslim.*"

Dari berbagai riwayat pengangkatan khalifah tersebut di atas tampak bahwa musyawarah yang diamanatkan al-Qur'ân itu sungguh-sungguh terjadi, walaupun mengambil bentuk yang berbeda-beda. Persepsi tentang musyawarah dalam proses pemilihan itu dicerminkan antara lain dari pernyataan yang dikeluarkan oleh seorang tokoh *Anshâr* yang paling terkemuka, Abî Mûsâ al-Asy'arî, katanya: "*Kepemimpinan yang benar adalah yang berdasarkan musyawarah. Adapun kerajaan adalah kepemimpinan yang dimenangkan dengan pedang.*"

Hal yang lebih esensial tentang pelaksanaan prinsip musyawarah ini adalah, bagaimana kaum Muslim merumuskan hukum yang dipakai sebagai dasar pengaturan masyarakat. Dalam sejarah Islam, lebih-lebih pada awal perkembangannya, peranan raja tidak menentukan dalam pembuatan undang-undang, misalnya dengan menunjuk suatu majlis *syûrâ* yang memiliki otoritas formal. Yang berperan adalah para sahabat Nabi, dan diteruskan

oleh para ilmuwan yang kemudian berkembang menjadi *fuqahâ'* atau ahli hukum. Mereka adalah para sarjana dan ilmuwan yang belajar dan mengembangkan berbagai ilmu. Terdapatnya kelompok-kelompok ilmuwan dan pribadi-pribadi yang independen dari kekuasaan kerajaan, adalah ciri yang paling menonjol pada waktu itu, walaupun kemudian pemerintah turun tangan dan ikut campur mempengaruhi jalannya perkembangan ilmu.

Perkembangan dalam metode ijtihad—termasuk berkembangnya pengertian-pengertian baru mengenai *taqlîd* (mengacu kepada referensi otoritatif), *ijmâ'* (kesepakatan melalui proses diskusi yang ada kalanya menghasilkan paradigma), *qiyâs* (analogi atau proyeksi yang bertolak dari suatu pengertian mendasar) di satu pihak, dan perkembangan pemikiran mengenai teori-teori sosial di lain pihak—telah membuka cakrawala baru dalam memahami dan mengembangkan amanah Allah tentang *syûrâ* atau musyawarah. Rintisan yang dilakukan oleh Muhammad 'Abduh, dengan melakukan penafsiran secara holistis untuk mencari arti universal dari wahyu Allah dalam al-Qur'ân, berperan sangat menentukan. Tetapi sumbangan pemikiran yang dilakukan oleh tokoh-tokoh mufassir modern, seperti Mawlânâ Muhammad 'Alî, Mâlik Ghulâm Fârid, Mawlânâ 'Abd al-Kalâm Azâd tidak boleh kita lupakan. Karya Abû 'l-A'lâ al-Mawdûdî, dengan tafsirnya *The Meaning of the Qur'ân* atau tafsir *Tafhîm al-Qur'ân* atau Muhammad Assâd dengan tafsirnya, *The Message of the Qur'ân*, ikut pula membuka cakrawala baru.

Salah satu lengkung cakrawala baru itu adalah, tidak hanya menginterpretasikan *syûrâ* dan musyawarah dalam kerangka berpikir fiqih dan dalam kaitannya dengan hukum ketatanegaraan dan teori politik, tetapi juga sebagai suatu konsep kemasyarakatan. Di sini, musyawarah bisa dilakukan di mana-mana, di segala tingkatan dan dalam berbagai persoalan. Yang dianggap mampu melakukan musyawarah, bukan hanya para ulama dan cerdik cendekia atau di antara elite penguasa, tetapi bisa dilakukan dan dikembangkan di kalangan masyarakat biasa, termasuk kalangan bawah. Di kalangan ini, musyawarah bahkan merupakan senjata ampuh untuk memecahkan persoalan yang mungkin

terlalu sulit untuk bisa dihadapi oleh seseorang secara individu (lihat, "Universalisme dan Kosmopolitanisme Ummah," dalam *Ummah*).

Dari *Syûrâ* ke *Ulû al-Amr*

Syûrâ, sebenarnya adalah suatu forum, di mana setiap orang mempunyai kemungkinan untuk terlibat dalam urun-rembug, tukar pikiran, membentuk pendapat dan memecahkan suatu persoalan bersama. Istilah *wa amr-u hum*, dalam al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:38, mengandung arti "masalah bersama" (*common problems*), yaitu masalah-masalah yang menyangkut kepentingan atau nasib anggota masyarakat yang bersangkutan. Dalam situasi konkret, musyawarah bisa berbentuk "musyawarah anggota" dalam perkumpulan atau koperasi. Hasil musyawarah itu adalah program yang kemudian berstatus sebagai amanah. Kaitan antara *amr* dengan *amânah* ini dikemukakan misalnya dalam tafsir *The Holy Qur'ân* karya Mâlik Ghulâm Fârid, dengan mengkaitkan al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:38 dengan al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:58 yang berbunyi: *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menunaikan amanah kepada yang berhak dan apabila kamu mempertimbangkan (menilai) sesuatu, lakukanlah dengan adil (benar)."* Dalam konteks koperasi itu, pengurus koperasi adalah pemegang amanah, yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:59 sebagai *ûlî al-amr-i*.

Dengan mempergunakan metode *qiyâs* (analogi), maka lembaga *syûrâ* dapat diwujudkan dalam berbagai situasi. *Syûrâ*, dalam perspektif penafsiran baru, dapat disebut sebagai metode partisipatoris. Metode ini dapat dilaksanakan dalam penelitian dan pengembangan masyarakat. Kalau pada masa lalu, *syûrâ* ditafsirkan sebagai lembaga demokrasi parlementer, maka dalam teori sosial sekarang ini, *syûrâ* dapat dikembangkan sebagai lembaga demokrasi partisipatoris.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *ûlû al-amr*, yang juga merupakan konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Di Indonesia perbin-

cangan tentang *ûlû al-amr* berkembang sejak pertengahan dasawarsa 1950-an. Perbincangan itu sebenarnya berkaitan dengan soal wewenang pengangkatan wali hakim, tetapi sering disalahpahami sebagai legitimasi kekuasaan dan kewibawaan politik atas dasar agama.

Dalam entri berikut, akan dikemukakan pengertian-pengertian dasar menyangkut asal-usul sosiologis kewajiban ketaatan terhadap pemimpin tersebut. Ternyata doktrin ketaatan itu bermula dari latar belakang budaya suku-suku Badui, dan konflik antar suku dalam rangka menciptakan masyarakat yang tertib hukum berdasarkan al-Qur'ân dan tuntutan Rasul serta taat kepada pemimpin.

أولوا الأمر

ÛLÛ AL-AMR-I

ISTILAH *ûlû al-amr-i* tiba-tiba muncul di arena percaturan politik pada pertengahan dasawarsa '50-an, dalam Konferensi Ulama yang diselenggarakan Menteri Agama dari partai politik Nahdlatul Ulama (NU) dalam Kabinet Ali Sastroamidjojo I (1953-1955), K.H. Masykur, tanggal 3-6 Maret, 1954, di Cipanas. Konferensi Ulama itu mengangkat Presiden Soekarno menjadi *walîy al-amr-i* (Pemegang Pemerintahan) *dlarûrî* (dalam keadaan darurat, sebelum dipilih rakyat) *bi al-syawkah* (yang memegang kekuasaan). Konferensi itu cukup prestisius. Dihadiri para ulama kaliber nasional atau terkemuka di daerahnya, hampir dari seluruh Indonesia, kecuali dari Yogya, seperti K.H. Abdurrahman Ambio Dale (Pare-pare, Sulawesi Selatan), Syeh Sulaiman Arrasuli (Bukittinggi), Tubagus Akhmad Khatib (dari Banten), K.H. Abu Amar (dari Solo), K.H. Mahrus Ali (dari Kediri) dan K.H. Muchtar Siddiq (dari Jakarta).

Ûlû al-Amr-i dalam Politik Indonesia

Dalam keterangan yang dikemukakan dalam memoirnya,

Berangkat Dari Pesantren (Gunung Agung, 1987), K.H. Saifuddin Zuhri, yang pada waktu itu menjabat Sekjen NU, berkata:

> Bagi orang yang mengerti hukum fiqh, sebenarnya keputusan Cipanas itu perkara wajar—*lâ budda min hu*, memang mesti begitu. Hanya saja, karena situasi politik masa itu, Presiden Soekarno sedang menjadi incaran golongan oposisi dan NU sedang menjadi sasaran kritik golongan tertentu, masalah *walîy al-amr-i dlarûrî bi al-syawkah*, seakan-akan menimbulkan ledakan kehebohan. Ditambah lagi, dengan kekisruhan yang ditimbulkan oleh orang-orang yang tidak memahami ilmu fiqh, dan oleh mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, menyebabkan istilah tersebut diputar-balik menjadi *ûlû al-amr-i*, dan bahkan ada yang sangat jauh menjadi *Khalîfah* seolah-olah NU telah mengangkat Presiden Soekarno menjadi *khalîfah* atau *amîr al-mu'minîn*. Padahal teks asli dari keputusan Konferensi Ulama di Cipanas adalah: Presiden, sebagai Kepala Negara, serta alat-alat negara sebagai dimaksud oleh UUD (Sementara. Pen.), pasal 44, yakni Presiden dan Wakil Presiden, Menteri-menteri, Dewan Perwakilan Rakyat, Mahkamah Agung, dan Dewan Pengawas Keuangan Negara, adalah *walîy al-amr-i dlarûrî bi al-syawkah*.

Kutipan di atas memang cukup panjang. Tetapi keterangan singkat itu telah bisa menjadi titik tolak diskusi tentang konsep *ûlû al-amr-i* dalam al-Qur'ân.

Konferensi itu semula memang tidak didasarkan pada maksud untuk memberikan gelar kepada Presiden Soekarno, melainkan sebagai jawaban terhadap persoalan yang ditimbulkan oleh statemen Perti yang mempersoalkan kewenangan Menteri Agama dalam pengangkatan wali hakim, sebagaimana telah ditetapkan oleh Konferensi Ulama yang terjadi dua tahun sebelumnya di Tugu, Puncak, Mei, 1952. Jadi, Konferensi Cipanas, merupakan kelanjutan dari Konferensi Tugu yang keputusannya menjadi dasar Peraturan Menteri Agama No. 4 Tahun 1952, tentang penunjukkan Kepala-kepala Kantor Agama Kabupaten di Jawa dan Madura untuk bertindak sebagai wali hakim yang wewenangnya bisa dilimpahkan kepada para penghulu di bawahnya sebagai wali hakim. Pada waktu itu yang menjadi Menteri Agama dalam Kabinet Wilopo adalah K.H. Fakih Usman, dari Muhammadiyah.

Heboh itu agaknya karena menyangkut Presiden Soekarno, yang bersumber dari pandangan politis-praktis bahwa dengan pemberian gelar *walîy al-amr-i dlarûrî bi al-syawkah* itu, wibawa Presiden meningkat, siapapun Presiden itu. Karena diakui kepemimpinan atau kekuasaannya oleh umat Islam. Seolah-olah, Konferensi Ulama itu membuat legitimasi atas kekuasaan dan kewibawaan politik yang berdasarkan agama bagi Presiden Soekarno. Padahal soal sebenarnya berkaitan dengan soal wali hakim, yang dipergunakan dalam kasus pernikahan umpamanya.

Menurut hukum syara' Islam, kata tokoh ulama dan cendekiawan NU itu, lembaga wali hakim amat esensial dalam kehidupan kaum Muslim. Seorang wanita yang tidak mempunyai *walî nasab* (ayah kandung, saudara kandung, atau paman dari pihak ayah), jika akan menikah, maka nikahnya tersebut dapat sah jika dilangsungkan dengan wali hakim, termasuk jika wali nasabnya tidak berada ditempat dalam jarak yang membolehkan shalat *jamâ'* (merangkap shalat) dan *qashr* (menyingkat raka'at shalat) atau karena halangan lain. wali hakim bisa pula berlaku dalam kasus-kasus lain.

Keputusan Menteri Agama di atas, diberlakukan hanya untuk wilayah Jawa dan Madura. Ini menyangkut kasus menarik, bahwa di luar Jawa, misalnya di Sumatera Barat, telah berlaku berabad-abad, bahwa lembaga wali hakim itu ditetapkan berdasarkan hasil pemufakatan ninik-mamak pemangku adat, yang menurut hukum fiqh yang berlaku di situ, dianggap sebagai *ahl al-hallî wa al-aqdlî* (kelompok ahli yang memiliki otoritas memecahkan masalah, misalnya karena terdiri dari ulama, cerdik pandai, orang yang dituakan dalam masyarakat dan semacamnya). Keputusan Menteri Agama tersebut, dalam kasus di luar Jawa, memberi wewenang kepada para qadi nikah yang diputuskan oleh *ahl hallî wa al-aqdlî*, yakni para ninik-mamak pemangku adat, seperti dalam tradisi di Minangkabau.

Sementara itu—hal lain yang menarik—para wali hakim, berdasarkan tradisi hukum syara', diangkat dan ditunjuk oleh raja atau sultan, yaitu orang yang sedang berkuasa atau sedang

memerintah (*dzû syawkah*), baik mereka itu yang dinilai adil atau dianggap *zhâlim*. Menurut Imam Muhammad ibn Ismâ'îl al-Kahlânî, pengarang Kitab *Subul al-Salâm*, sebagai komentar atas Kitab yang terkenal, *Bulûgh al-Marâm*—seperti dikutip oleh K.H. Saifuddin Zuhri—mengatakan mengenai suatu prinsip yang berlaku dalam hukum fiqh *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*: Yang dimaksud dengan sultan ialah raja yang sedang memerintah (sedang berkuasa), baik ia penguasa yang serong maupun yang adil—*jâir-an aw 'âdil-an*.

Dalam konteks negara Republik Indonesia, katanya lebih lanjut, maka Presiden RI mempunyai status hukum seperti sultan yang disebut dalam Hadîts. Meskipun syarat-syarat sultan menurut pengertian syara', belum sepenuhnya terpenuhi (misalnya belum memperoleh *bay'ah*, karena pada waktu itu belum dipilih melalui pemilihan umum), namun secara *de facto*, Presiden RI pada waktu itu adalah orang yang berkuasa (*dzû syawkah*). Dalam keputusan Konferensi Ulama Cipanas di atas, tidak dipakai istilah *dzû syawkah*, yang lazim dipakai dalam kitab-kitab fiqh untuk sultan yang kafir. Karena, Presiden RI adalah seorang Muslim yang beriman, maka dipilihlah istilah *bi al-syawkah*. Dalam pada itu, di zaman penjajahan, kaum Muslim telah melangsungkan nikah mereka selama berabad-abad melalui, antara lain dengan wali hakim yang ditunjuk para penghulu yang diangkat bupati atau *regent* yang kekuasaannya bersumber dari legitimasi Gubernur Jendral Hindia Belanda yang kafir. "Apakah kedudukan dan martabat Presiden RI," tanya K.H. Saifuddin Zuhri, "lebih buruk daripada Gubernur Jendral Hindia Belanda?."

Dari kasus *Walîy al-Amr-i bi Dlarûrî bi al-Syawkah*, yang dijelaskan K.H. Saifuddin Zuhri itu, maka khalayak ramai berkenalan dengan istilah *ûlû al-amr-i*, dalam teori politik dan pemerintahan, khususnya dari sudut pandangan agama. Sepintas kita bisa menarik kesimpulan dari pandangan K.H. Saifuddin Zuhri bahwa ia membedakan antara pengertian *walîy al-amr-i* dan *ûlû al-amr-i*. Ia ingin agar dua pengertian itu tidak dicampuradukkan. Menurut pendapatnya, *ûlû al-amr-i* adalah *khalîfah* sebagai *amîr al-mu'minîn* (pemimpin kaum beriman).

Ada dua kemungkinan tentang apa yang disebutnya sebagai

amîr al-mu'minîn. Pertama, adalah hanya Khalifah Yang Empat, atau *Khulafâ' al-Râsyidîn*, yakni Abû Bakr al-Shiddîq, 'Umar ibn al-Khaththâb, Utsmân ibn 'Affân, dan 'Alî ibn Abî Thâlib. Dan kedua, pemimpin atau kepala negara yang dipilih atau diakui oleh kaum Muslim, sesuai dengan sistem pemerintahan yang berlaku dalam masyarakat Muslim. Pengertian yang kedua itu bisa disebut sebagai *khalîfah*, sultan atau raja. Dalam kenyataan sejarah, mereka bisa seorang penguasa yang *'âdil* atau *zhâlim* (lihat, "*'Adl* dalam al-Qur'ân," dalam *'Adl*, juga "*Zhâlim* dalam al-Qur'ân," dalam *Zhâlim*).

Dengan demikian, maka seorang Gubernur Jendral pemerintahan Hindia Belanda tidak bisa disebut *amîr al-mu'minîn* atau *khalîfah*. Ia dapat digolongkan sebagai *sulthân al-kâfirîn* atau *dzû syawkah*, yang mempunyai kekuasaan. Di antara *amîr al-mu'minîn* dan *dzû syawkah* itulah terletak pengertian *walîy al-amr-i (dlarûrî) bi al-Syawkah*. Ia bukan seorang kafir, melainkan Mu'min. *Walîy al-amr-i* itu diberi predikat *bi al-syawkah*, karena beragama Islam, untuk membedakannya dengan *dzû syawkah*, sekadar pemegang kekuasaan saja. *Walîy al-amr-i* ini dibutuhkan dalam masyarakat Islam sebagai sumber legitimasi keagamaan terhadap pengangkatan wali hakim umpamanya.

Oleh sebab itulah maka Presiden Soeharto sekarang ini, sebagaimana Presiden Soekarno, dalam hukum syara', berdasarkan keputusan Konferensi Ulama 1954, adalah seorang *walîy al-amr-i bi al-syawkah*. Ia, dalam kedudukannya itu merupakan sumber legitimasi bagi pengangkatan para qadi, penghulu atau wali hakim yang kerap kali diperlukan dalam menyelenggarakan nikah atau yang lain. Kalau tidak, maka diperlukan lembaga *ahl al-hallî wa al-aqdlî* yang merupakan sumber legitimasi. Inilah yang melatarbelakangi pandangan, mengapa di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, maka Kepala Negara haruslah seorang Muslim. Dalam UUD 1945 memang tidak ada ketentuan itu. Tetapi, untuk bisa mendapatkan dukungan dari kaum Muslim dalam pemilihan umum atau dalam MPR, seorang yang mencalonkan diri sebagai Presiden dan Wakil Presiden, mestilah seorang Muslim. Kalau tidak, maka akan timbul krisis legitimasi.

Ûlû al-Amr-i dalam al-Qur'ân

Dalam al-Qur'ân dapat dijumpai istilah-istilah yang serupa dengan *ûlû al-amr-i.* Misalnya, dalam al-Qur'ân s. al-Qashash/ 28:76, ada istilah *ûlû al-qûwah*, orang yang memiliki kekuatan; *ûlî al-ayd-î*, dalam al-Qur'ân s. Shâd/38:45, orang yang memiliki kekuatan yang dilambangkan dengan tangan yang kuat; atau *ûlû ba's-in*, dalam al-Qur'ân s. Banî Isrâ'îl/17:5 dan al-Qur'ân s. al-Fatḫ/48:16. Dalam al-Qur'ân s. al-Aḫqâf/46:35, disebut *ûlû al-'azm-i*, yaitu orang-orang yang keputusan ada ditangannya atau orang yang memiliki keunggulan, yaitu beberapa nabi dan rasul yang terkemuka, Nûḫ, Ibrâhîm, Mûsâ, 'Îsâ, dan Muḫammad.

Namun yang lebih banyak disebut adalah *ûlû al-albâb* (lihat, "*Ûlû al-Albâb* dalam al-Qur'ân," dalam *Ûlû al-Albâb*), sebanyak 16 kali. Istilah itu menjadi sangat terkenal akhir-akhir ini sehubungan dengan berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Pengertian kecendekiawanan mengacu kepada makna istilah ini. Juga ada istilah *ûlû al-'ilm-i*, pemilik ilmu, yang disebut 7 kali dan menjadi rujukan nilai-nilai keilmuwan. Selain itu juga ada istilah *ûlû al-fadll-i*, dalam al-Qur'ân s. al-Nûr/24:22, yang berarti orang yang memiliki kekayaan. Semua itu menunjuk kepada kelompok elite dalam masyarakat. Istilah *ûlû al-amr-i* oleh ahli al-Qur'ân, Nazwar Syamsu, diterjemahkannya menjadi *functionaries*, orang yang mengemban tugas, atau diserahi menjalankan fungsi tertentu dalam suatu organisasi.

Hal yang menarik memahami *ûlû al-amr-i* ini adalah keragaman pengertian yang terkandung dalam kata *amr*. Istilah yang mempunyai akar kata yang sama dengan *amr* dan berinduk kepada kata *a-m-r*, dalam al-Qur'ân berulang sebanyak 257 kali. Sedang kata *amr* sendiri disebut sebanyak 176 kali dengan berbagai arti, menurut konteks ayatnya. Kata *amr* bisa diterjemahkan dengan perintah (sebagai perintah Tuhan), urusan (manusia atau Tuhan), perkara, sesuatu, keputusan (oleh Tuhan atau manusia), kepastian (yang ditentukan oleh Tuhan), bahkan juga bisa diartikan sebagai tugas, misi, kewajiban, dan kepemimpinan. Dalam bahasa Inggris, Hanna E. Kassis, memberikan beberapa

terjemahan seperti a *command commandment*, a *bidding*, *task*, *matter*, *affair*, dan *a thing*.

Dalam kaitannya dengan masalah yang kita bahas di sini, ayat-ayat yang relevan berkaitan dengan tiga hal. Pertama, berkaitan dengan konsep *ûlû al-amr-i* dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:59 dan 83. Kedua, berkaitan dengan perintah melakukan musyawarah, yaitu dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:159; al-Syûrâ/42:42 dan al-Thalâq/65:6. Dalam kaitannya dengan musyawarah maka *al-amr* adalah obyek musyawarah. Dan ketiga, berkaitan dengan doktrin *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, seperti yang tersebut dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:104, 110 dan 114.

Namun sebenarnya, istilah *ûlû al-amr-i* (baca *ulul amri* atau *ulil amri* sebagai istilah), hanya terdapat di dua tempat saja, yaitu dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:59 dan 83. Dan yang terutama mendapat pusat perhatian adalah al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:59 yang berbunyi sebagai berikut:

يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و
أولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى
الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر
ذلك خير و أحسن تأويلا (النساء/٤:٥٩)

Hai orang-orang yang berîmân, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan *ûlî al-amr-i* di antara kamu. Kemudian, jika kamu saling berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'ân) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar ber-*îmân* kepada Allah dan hari kemudian. Hal seperti itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik dampaknya.

Ayat ini relatif "panjang," karena memuat berbagai prinsip secara amat padat, sehingga menimbulkan kemungkinan kepada para penafsir untuk mengamati titik-titik perhatian yang berbeda.

Muhammad 'Alî, dalam tafsirnya, *The Holy Qur'ân* (edisi

pertama, 1917), mencoba merumuskan seluruh ayat itu dalam suatu pengertian saja, katanya: "Ayat ini menggariskan tiga aturan tentang hal yang berhubungan dengan kesejahteraan umat Islam, teristimewa dengan urusan pemerintahan: (1) Taat kepada Allah dan utusan, (2) Taat kepada yang memegang kekuasaan di antara kaum Muslim, (3) Mengembalikan kepada Allah dan utusan-Nya jika terjadi perselisihan dengan pihak yang berkuasa." Kata *ûlû al-amr-i*, menurut ahli tafsir itu, berarti "orang yang memegang kekuasaan." Ini mempunyai arti yang luas, sehingga perkara apa saja yang bertalian dengan kehidupan manusia, mempunyai *ûlû al-amr-i* sendiri-sendiri.

Dari keterangan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa yang menjadi fokus perhatian Muhammad 'Alî sebenarnya berkisar kepada soal "ketaatan." Dengan begitu ayat di atas disimak untuk menjawab pertanyaan, kepada siapa seorang Muslim itu harus taat? Hal itu didasarkan kepada asumsi ajaran Islam bahwa taat kepada otoritas itu adalah wajib hukumnya. Ketaatan adalah suatu prinsip yang mengatur hubungan antara seseorang dengan otoritas atau orang yang berkuasa. Timbul pertanyaan umpamanya, bagaimana seharusnya sikap seorang Muslim yang hidup di suatu negara yang pemerintahannya bukan Muslim?

Pengertian otoritas dan kekuasaan dikaitkan dengan istilah *ûlû al-amr-i*, yaitu seseorang atau mereka yang mengurusi segala urusan umum. Muhammad 'Alî menyebut bahwa *al-amr* atau "urusan" (ia menerjemahkannya dengan istilah "perkara") itu bisa bermacam-macam dan dapat ditangkap dengan pengertian "bidang," seperti bidang militer, keduniawian (politik), atau keagamaan. Tentang soal-soal politik (keduniawian) ada patokan sebuah Hadîts nabi: *"Mereka yang diserahi pemerintahan, jangan sekali-kali dilawan, kecuali jika terang-terangan melihat mereka menjalankan kekafiran yang kamu mempunyai tanda bukti dari Allah."* 'Alî menyebut kasus pengiriman sekitar seratus orang sahabat nabi untuk berhijrah ke Abesinia, sebuah kerajaan Kristen. Di situ umat Islam diwajibkan tunduk kepada undang-undang yang berlaku. Namun, *"apabila orang disuruh mendurhakai Allah, ia tidak boleh mendengar dan bertaat kepada pihak yang berkuasa,"* seperti kata nabi.

Di satu pihak, 'Alî menyebut bidang-bidang kehidupan kemasyarakatan yang menimbulkan kekuasaan. Di lain pihak, ia memfokuskan hubungan antara seseorang dengan penguasa. *Ûlû al-amr-i*, adalah pemegang kekuasaan, pemegang komando, pemegang keputusan atas perkara, pemegang otoritas, kepada siapa kaum Muslim harus taat, kecuali untuk mendurhakai Allah dan Rasul-Nya. Dapat kita tafsirkan bahwa titik sentral ayat itu adalah soal ketaatan kepada *ûlû al-amr-i*, karena ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya bukan merupakan persoalan, sebab sudah menjadi diktum kebenaran yang tidak dipersoalkan oleh kaum yang beriman. Masalahnya timbul, ketika kaum Muslim dihadapkan pada penguasa kafir, penguasa yang beragama lain, atau penguasa yang tidak adil.

Soal *ûlû al-amr-i*, pernah pula dibahas ulama terkemuka dari Semarang, K.H. Moenawar Chalil, dalam buku kecilnya *Ulil Amr* (CV Ramadlani, 1984). Bab pertama buku ini berjudul "Ulil Amri yang Wajib Ditaati." Ia tidak memulai tentang pembahasan kepada Allah dan Rasul-Nya, karena ini bukan merupakan persoalan, seperti sesuatu sudah menjadi *taken for granted*. Selanjutnya ia memfokuskan pembahasannya kepada lima hal: (1) Siapa sebenarnya yang disebut ulil amri itu, (2) Kewajiban kaum Muslim untuk mengangkat ulil amri, yaitu Kepala Negara, (3) Domain otoritas ulil amri, (4) Jika terjadi perselisihan di antara anggota ulil amri, dan (5) Jika ulil amri keluar dari batas-batas hak mereka. Dalam pembahasan itu agaknya, ulama ini mengacu kepada tiga ulama Mesir, Syaykh Muḫammad 'Abduh, Syaykh Muḫammad Rasyîd Ridlâ' dan Ustâdz al-Hakîm, Syaykh Thanthâwî Jawhârî.

Baik Moenawar Chalil, dalam konteks Indonesia, maupun ulama Mesir yang pandangannya ia kutip, digerakkan untuk menemukan arti yang lebih tepat tentang istilah itu, berbeda dengan pengertian tradisional dalam fiqh. Para ulama ahli tafsir dan ahli Ḫadîts berbeda-beda pendapat tentang ulil amri yang wajib ditaati. Di antara yang disebut adalah: (1) Raja-raja dan kepala-kepala pemerintahan yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; (2) Para raja dan ulama yang menjadi sumber rujukan keputusan para raja; (3) Para *amîr* di zaman Rasulullah s.a.w. dan

sepeninggal beliau berpindah kepada *khalîfah*, qadi, komandan militer, dan mereka yang meminta anggota masyarakat untuk taat atas dasar kebenaran; (4) Para ahli ijtihad tentang hukum agama atau yang disebut *ahl al-hallî wa al-aqdlî*, yaitu mereka yang memiliki otoritas untuk menetapkan hukum; dan (5) Para raja yang benar dan kepala negara yang adil, sedangkan yang *zhâlim* tidak wajib ditaati.

Setelah mempertimbangkan ayat-ayat al-Qur'ân dan Hadîts secara langsung dan pendapat para ulama, terutama tiga ulama tersebut di atas, maka kyai yang banyak mengarang buku-buku agama itu akhirnya sampai kepada kesimpulan yang berisikan pendapatnya sendiri tentang *ûlû al-amr-i*, sebagai berikut:

> Yang disebut "ulil amri" yang wajib ditaati oleh segenap umat pada tiap-tiap masa itu bukanlah para hakim dan bukan pula para ulama ahli ijtihad saja, sekalipun mereka termasuk juga di dalamnya; tetapi yang dikehendaki dengan "ulil amri" itu ahlul halli wal 'aqdi daripada kaum muslimin yang terdiri dari beberapa puluh orang yang mempunyai keahlian atau mempunyai keistimewaan dalam ilmu pengetahuan.

Dari kesimpulan itu dapat diketahui bahwa K.H. Moenawar Chalil bermaksud untuk menyempurnakan pengertian mengenai *ûlû al-amr-i* secara lebih luas, yang tersimpul dalam apa yang disebut *ahl al-hallî wa al-'aqdlî* dari kalangan kaum Muslim. Dari kesimpulan baru ini, maka ada tiga kelompok *ûlû al-amr-i*, yaitu: (1) Para penguasa politik, (2) Para ulama dan ahli hukum syara', dan (3) Segenap *ahl al-hallî wa al-'aqdlî*, yang terdiri dari ahli ilmu pengetahuan umum.

Lembaga *ahl al-hallî wa al-'aqdlî* itu pada mulanya lahir pada zaman dan dibentuk oleh *Khalîfah* 'Umar ibn al-Khaththâb, yang terdiri dari para sahabat yang dipandang ahli dan berpengaruh, yang tugasnya adalah memusyawarahkan berbagai masalah yang berkaitan dengan kemashlahatan umum, terutama untuk mengambil keputusan-keputusan tentang kasus-kasus yang belum ada pada zaman Nabi s.a.w. Adalah Muhammad 'Abduh, orang pertama yang menginterpretasikan *ûlû al-amr-i* dengan *ahl al-hallî wa al-'aqdlî* dan ketika ia mengutip istilah itu maka yang

dimaksud adalah para ahli dan yang memiliki otoritas di bidang-bidang umum, selain yang bersangkutan dengan soal-soal keagamaan.

Apabila *ahl al-hallî wa al-'aqdlî*, sebagai salah satu dari *ûlû al-amr-i*, adalah mereka yang berurusan dengan soal "keduniaan" atau kemashlahatan umum, yang dasarnya adalah keahlian dan kewibawaan (dengan ukuran-ukuran obyektif), maka mereka itu tidak harus seorang Muslim. Memang K.H. Moenawar Chalil masih menambahkan keterangan "daripada kaum Muslimin," tetapi hal itu dikatakan sebagai seyogyanya. Tetapi, kalau tidak semuanya dapat diambil dari kaum Muslim sendiri, maka dari pemeluk agama lain juga bisa. Secara tidak langsung K.H. Moenawar Chalil mengatakan:

> Karena soal-soal yang dihajatkan oleh umat, urusan yang menjadi kepentingan masyarakat dan hal-hal yang mengenai kemashlahatan umum itu, bukan hanya urusan kehakiman, urusan yang mengenai hukum fiqh dan soal-soal yang berkenaan dengan politik saja, tetapi sewaktu demi sewaktu adalah berbagai macam soal dan urusan, menurut keadaan yang terjadi pada tiap-tiap masa, yang masing-masing menghajatkan pikiran dan pandangan pada orang yang ahli.

Kriterianya bukanlah *îmân* melainkan keahlian, walaupun kriteria *îmân* bisa pula dipakai.

Sungguhpun demikian, berbagai kriteria lain yang berasal dari ajaran al-Qur'ân yang sifatnya non imani, dapat pula diterapkan dalam menyeleksi *ahl al-hallî wa al-'aqdlî*, misalnya nilai amanah, darma, atau keadilan. Ayat yang menjadi fokus pembahasan ini perlu dikaitkan dengan ayat sebelumnya yang berkata: *Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan* amanah *kepada yang berhak dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum (mengambil keputusan) di antara manusia, kamu menetapkannya dengan* adil. Memang banyak pula para ulama yang menetapkan kriteria keadilan kepada *ûlû al-amr-i*. Masalahnya adalah bagaimana jika seorang penguasa itu *zhâlim* (lihat, "*Zhâlim* dalam al-Qur'ân," dalam *Zhâlim*).

Dalam perkembangan teori politik, di kalangan Sunni berkembang suatu pendapat tentang perlunya kekuasaan yang

mampu menciptakan keamanan dan kestabilan politik sebagai hal yang esensial. Dari sini timbul pendapat Ibn Taymîyah yang mengatakan bahwa "Penguasa yang *zhâlim* lebih baik daripada tidak ada sama sekali." Juga kata-kata: "Enam puluh tahun bersama pemimpin yang jahat, lebih baik daripada satu malam tanpa pemimpin." Karena itu demi keamanan dan kestabilan, maka kaum Muslim wajib taat kepada *ûlû al-amr-i*, walaupun mereka itu bukan dari kalangan agama sendiri, guna mendukung keamanan dan stabilitas. Namun ketaatan itu tentu ada batasannya, yaitu sepanjang mereka tidak disuruh kufur kepada Allah. Dan sekalipun ketaatan kepada kekuasaan itu merupakan kewajiban, namun setiap Muslim memiliki hak untuk tidak taat kepada penguasa yang *zhâlim*.

Tetapi yang menjadi fokus gagasan 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ' bukan soal kezaliman dan keadilan, melainkan soal ruang lingkup otoritas *ûlû al-amr-i*. Rasyîd Ridlâ' umpamanya dia memasukkan mereka yang menjadi otoritas di bidang-bidang kesehatan, perniagaan dan kerajinan. Arah pandangan itu lebih tegas lagi ketika ia meminta perhatian tentang peranan para pemimpin surat kabar, para pengarang, dan pemimpin buruh.

Apabila ayat 59 surat al-Nisâ'/4 di atas dikaitkan dengan satu-satunya ayat lain yang memuat istilah *ûlû al-amr-i*, yaitu ayat 83 dalam surat yang sama, maka inti dari makna surat itu adalah soal "disiplin warga masyarakat" dan penyerahan masalah kepada ahlinya" dan bukannya tentang hak untuk berbeda pendapat atau menentang suatu otoritas, dengan alasan tertentu, misalnya memandang yang berkuasa itu *zhâlim*. Hal ini berkaitan dengan perilaku suku Badui yang memang kurang memiliki budaya disiplin dan kecenderungan bertindak sendiri, tanpa organisasi dan tanpa pemimpin. Dengan perkataan lain, ayat itu berkaitan dengan sikap untuk menghapus anarki. Hal ini sangat kentara dalam ayat 83 yang disebutkan di atas:

و إذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا بـه و لـو

ردوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين

يستنبطونه منهم و لـو لا فضـل الله عليكـم و رحمتـه
لاتبعتم الشيطان إلا قليلا (النساء/٤ :٨٣)

Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. Dan seandainya saja mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *ûlû al-amr-i* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ûlû al-amr-i*). Dan kalaulah tidak karena rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu akan mengikuti syeitan (yang membawa kepada kebimbangan dan kesesatan), kecuali sebagian kecil saja (dari kamu).

Dalam konteks ayat di atas, *ûlû al-amr-i*, adalah mereka yang dapat mengambil keputusan mengenai suatu urusan dengan sebaik-baiknya, karena mengetahui masalah dan menyelidiki duduk perkara suatu masalah.

Hubungannya dengan soal disiplin dan kepercayaan kepada pimpinan, akan nyata jika dibaca pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 80 dan 81 yang berbunyi:

من يطع الرسول فقد أطاع الله و مـن تولى فمـا أرسلناك
عليهم حفيظا. و يقولون طاعة فإذا برزوا مـن عندك بيـت
طائفة منهم غير الذي يقول (النساء/٤ :٨٠-٨١)

Barangsiapa yang mentaati Rasul, maka sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutus kamu untuk menjadi pemelihara bagi mereka. Dan mereka (orang yang munafik) mengatakan: ("kewajiban kami hanyalah) taat." Tetapi apabila mereka telah pergi dari sisimu, sebagian dari mereka mengatur siasat di malam hari dan (mengambil keputusan) lain dari yang telah mereka katakan tadi.

Ayat 80 merujuk pada soal ketaatan kepada rasul, sebagai seorang pemimpin. Mereka yang taat kepada rasul berarti taat kepada Allah. Jadi sebenarnya taat kepada Allah itu identik dengan taat kepada rasul, karena rasul adalah pemilik otoritas

dalam penyampaian wahyu ilahi. Di sini rasul juga berperan sebagai pemilihara kepentingan umat, karena itulah ia wajib ditaati.

Masalahnya adalah bagaimana jika sudah tidak ada lagi rasul? Di sini umat sudah diberi warisan pegangan yang memimpin umat dalam hidup, yaitu al-Qur'ân sebagai manifestasi kepemimpinan Allah, dan al-Sunnah sebagai manifestasi kepemimpinan Rasul. Sehingga yang tinggal aktual hanyalah *ûlû al-amr-i*. Maka menjadi kewajiban para *ûlû al-amr-i*, dalam hal ini bisa ditafsirkan sebagai *ahl al-hallî wa al-'aqdlî*, untuk menyerap tuntutan al-Qur'ân dan al-Sunnah ke dalam corak kepemimpinan mereka. Tetapi adalah kewajiban masyarakat untuk taat kepada pimpinan, tentu saja pimpinan yang telah melaksanakan perintah Allah yang lain, yaitu *wa syâwir hum fî al-amr-i* (Q., s. Âlu 'Imrân/3:159), melaksanakan musyawarah. Atau dengan menunjuk kepada al-Qur'ân s. al-Thalâq/65:6, ada istilah *ta'mîr* yang kini berkembang menjadi istilah *mu'tamar*. Baik dalam pemilihan pemimpin, maupun dalam melakukan fungsi legislatif, al-Qur'ân memerintahkan musyawarah dalam lembaga *mu'tamar*.

Soal ketaatan kepada pimpinan, selain kepada orang maupun gagasannya (*idea*), juga menyangkut soal jika terjadi perselisihan atau perbedaan pendapat. Ada tiga cara menyelesaikan masalah, pertama, mengembalikan kepada Allah (al-Qur'ân) dan Rasul (Sunnah). Jika masalahnya sedemikan sulit, detail atau teknis yang memerlukan ijtihad, maka cara kedua adalah menyerahkan atau melakukan konsultasi dengan *ûlû al-amr-i*. Dan cara ketiga adalah melakukan *musyâwarah* atau *mu'tamar*.

Dalam analisis di atas, tampaknya ada perbedaan dalam interpretasi mengenai musyawarah dalam kaitannya dengan ketaatan. Pertama, adalah musyawarah antara umat dan pimpinan. Kedua, musyawarah di antara umat sendiri. Dan ketiga, musyawarah di antara *ahl al-hallî wa al-'aqdlî*. Ketiga-tiganya tentulah harus berpedoman kepada al-Qur'ân dan Sunnah Nabi s.a.w. Dan jika tidak dijumpai (karena keterbatasan kemampuan melakukan penafsiran umpamanya) dalam al-Qur'ân maupun al-Sunnah, maka yang harus dilakukan adalah ijtihad atau mengkonsultasikan masalahnya kepada *ûlû al-amr-i* maupun *ahl*

al-hallî wa al-aqdlî yang mungkin telah dibentuk dan melembaga dalam masyarakat.

Teori Islam tentang Negara dan Masyarakat

Perbincangan mengenai konsep *ûlû al-amr-i* dari waktu ke waktu dan dalam konteks yang berbeda-beda itu menghasilkan berbagai ide tentang negara dan masyarakat. Dalam pembicaraan mengenai hal ini, ternyata telah timbul beberapa gagasan dan konsep. Pertama, tentang suatu hukum wajib bagi kaum Muslim untuk memilih pemimpin atau membentuk lembaga kepemimpinan yang memiliki kewibawaan atau kekuasaan yang disebut *ûlû al-amr-i.* Kedua, tentang perintah melakukan musyawarah di antara orang-orang atau pihak-pihak dalam mengambil keputusan yang menyangkut urusan bersama, melalui lembaga *ahl al-hallî wa al-'aqdlî.* Ketiga, melaksanakan doktrin *amr bi al-ma'rûf* (menegakkan yang baik) dan *nahy 'an al-munkar* (mencegah yang buruk). Keempat, perihal hukum wajib bagi individu untuk tunduk kepada orang atau lembaga yang memiliki otoritas yang dibentuk melalui satu dan lain bentuk kesepakatan. Dan kelima, tentang konsep legitimasi terhadap kepemimpinan dan lembaga yang memiliki otoritas yang harus ditaati atau bisa ditentang individu.

Berbagai kesimpulan mengenai timbulnya ide-ide yang berkembang dari interpretasi pengertian *ûlû al-amr-i* di atas memberikan bahan-bahan bagi diskursus tentang konsep negara dan masyarakat yang akhir-akhir ini muncul kembali, termasuk tentang soal hubungan Islam dan negara. Teori negara, bisa muncul dari tiga jurusan. Pertama, mengacu kepada teori tentang *khilâfah* yang timbul dari realitas sejarah, segera sesudah Nabi s.a.w. wafat. Kedua, bertolak dari teori *imâmah* yang terutama berkembang di lingkungan Syi'ah. Dan ketiga, dapat pula berkembang dari teori *imârah* atau pemerintahan. Menurut Rasyîd Ridlâ', ketiga istilah itu mengandung pengertian yang sama yaitu menyangkut pemerintahan yang meliputi kepentingan-kepentingan sekuler maupun keagamaan.

Ketiga konsep di atas sebenarnya masih dapat dibeda-bedakan. Teori *khilâfah* dapat dipakai untuk memahami gejala negara, teori *imârah* untuk gejala pemerintahan, sedangkan teori *imâmah* untuk gejala kepemimpinan masyarakat. K.H. Moenawar Chalil yang banyak diacu dalam pembahasan ini, pernah mengarang dua buku kecil. Pertama berjudul *Chalifah atau Kepala Negara Sepanjang Pimpinan Qur'ân dan Sunnah* (1957) dan kedua, *Ulil Amri* (1984). Buku pertama memang berkaitan dengan konsep negara, sedangkan buku kedua lebih dekat kepada konsep pemerintahan. Di kalangan Sunni, konsep *imâmah* memang jarang mendapatkan pembahasan. Tetapi pembahasan tentang *imâmah* banyak dibaca dari para penulis Syi'ah, antara lain oleh 'Alî Syariati.

Teori *khilâfah* bertolak dari dasar pemikiran tentang keharusan dibentuknya lembaga kekuasaan yang mewarisi, menggantikan dan meneruskan tradisi yang telah dijalankan Rasulullah s.a.w. (lihat, "*Khilâfah* dan *Khalîfah*," dalam *Khalîfah*). Dalam definisi ini tersirat asumsi bahwa pada zaman Nabi telah ada negara. Kalau tidak ada tradisi bernegara, maka apa yang harus diteruskan oleh *Khulafâ' al-Râsyidîn*? Tradisi itu tidak lain adalah negara-kota (*al-Madînah* atau *City-State*) yang dibentuk Nabi s.a.w. bersama dengan para sahabat dengan kepala-kepala suku di Yatsrib berdasarkan Perjanjian Madinah. Melihat bentuk dan isinya, maka Perjanjian Madinah tidak lain adalah Konstitusi sebuah negara, dari kacamata teori modern. Meminjam teori Roussseau (1712-1778), maka Perjanjian Madinah adalah sebuah kontrak sosial yang dibuat oleh warga masyarakat melalui wakil-wakilnya.

Dalam abstraksi, melalui penafsiran terhadap realitas sejarah, negara adalah sebuah lembaga kekuasaan yang dibentuk untuk menyelenggarakan kepentingan bersama, yaitu keamanan, ketertiban masyarakat, kepastian hukum dan stabilitas politik. Secara berangsur-angsur konstitusi Madinah tersebut disempurnakan melalui wahyu Allah yang kemudian terhimpun ke dalam kitab suci al-Qur'ân. Salah satu ajaran yang dapat dipakai sebagai dasar nilai yang harus dianut oleh negara adalah prinsip amanah dan keadilan, seperti tercantum dalam al-Qur'ân s. al-

Nisâ'/4:58, yang sudah disebut di muka.

Perintah Allah itu kemudian diwujudkan ke dalam lembaga pemerintahan dan negara yang menjalankan amanah para warganya dan menyelenggarakan sistem hukum yang adil (lihat, "Perintah Menegakkan Keadilan," dalam *Zhâlim*).

Negara adalah sebuah keharusan dan kebutuhan suatu masyarakat. Dalam Hukum Syara', kekuasaan adalah suatu keharusan dan karena itu mendirikan suatu negara adalah *wâjib syar'îy*. Ini tidak hanya berdasarkan tradisi yang telah diciptakan nabi, tetapi juga berdasarkan suatu ajaran agama. Acuannya adalah sebuah Hadîts Nabi:

> Apabila kamu berjalan melalui suatu negeri yang di dalamnya tidak ada sultan (penguasa), maka janganlah kamu masuk ke dalamnya, karena sesungguhnya penguasa itu adalah naungan Allah dan tambaknya di muka bumi.

Hadîts Nabi s.a.w. ini bersifat mendukung ayat dalam surat al-Nisâ'/4:58 di atas. Memang diperlukan suatu lembaga kekuasaan untuk menyelenggarakan kepentingan (amanah) masyarakat dan menegakkan keadilan. Lembaga kekuasaan itu kemudian diwujudkan menjadi *ûlû al-amr-i*, suatu lembaga yang mempunyai kewenangan untuk memerintah dan menyelenggarakan kepentingan umum. Tetapi bagaimana kepentingan umum itu dapat diidentifikasikan dan dirumuskan? Dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:114 dikatakan:

لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو
معروف أو إصلاح بين الناس (النساء/٤:١١٤)

> Tidak ada kebaikan dalam kebanyakan perbincangan yang mereka lakukan, kecuali perbincangan dari orang-orang yang menganjurkan manusia untuk membelanjakan hartanya, menyelenggarakan yang *ma'rûf* dan mengadakan perdamaian (kerukunan) di antara manusia.

Perbincangan akan mencerminkan aspirasi masyarakat. Tetapi ada aspirasi yang tidak bermanfaat dan aspirasi yang

bermanfaat, yaitu yang menganjurkan pembelanjaan harta kekayaan, menyelenggarakan kebaikan (*al-ma'rûf*) dan menciptakan kerukunan dan perdamaian. Untuk bisa memahami aspirasi masyarakat, maka masyarakat itu sendiri diharapkan melakukan musyawarah mendiskusikan urusan bersama (lihat, "*Syûrâ* dalam al-Qur'ân," dalam *Syûrâ*).

Untuk menyelenggarakan kepentingan bersama itulah perlu dibentuk suatu lembaga *ûlû al-amr-i*. Menurut K.H. Moenawar Chalil, pada zaman Nabi s.a.w. sudah ada *ûlû al-amr-i*, yaitu mereka yang membantu kepemimpinan Nabi. Hamka dalam menafsirkan ayat-ayat tentang musyawarah mengatakan bahwa kebiasaan Nabi s.a.w. adalah memperbincangkan sesuatu urusan melalui musyawarah. Mereka itu adalah para sahabat dekat nabi, kepala-kepala pasukan atau mereka yang memiliki ilmu tertentu.

Sesudah nabi wafat, timbul lembaga *khilâfah* yang berkedudukan sebagai *ûlû al-amr-i*. Tetapi para khalifah itu sendiri juga membentuk para pembantu yang diajak bermusyawarah, yang terkenal di antaranya adalah *ahl al-hallî wa al-'aqdlî* yang dibentuk oleh khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb. Baik khalifah maupun para pembantu khalifah (kepada siapa khalifah bermusyawarah), adalah *ûlû al-amr-i*. Secara keseluruhan, mereka membentuk aparat-aparat negara dan pemerintahan. Umat pada dasarnya diwajibkan tunduk kepada mereka, sekalipun umat menilai tidak adil. Sebenarnya umat tidak diminta tunduk kepada pejabat, jika para pejabat itu tidak adil. Tetapi umat harus tunduk, dalam arti menguasai kekuasaan lembaga *ûlû al-amr-i*.

Teori-teori di atas, untuk bisa berkembang lebih lanjut perlu dikonfrontasikan dengan realitas sejarah atau realitas politik. Refleksi dari kenyataan empiris bersifat menguji ketepatan teori-teori di atas. Teori ini telah menjadi model realitas (*model of reality*) yang memuat gambaran kenyataan dalam abstraksi.

Dalam teori negara yang modern, dapat disebut tiga varian. Pertama, teori yang melihat negara, semata-mata sebagai wadah internasional yang netral dan instrumental. Negara adalah wadah dimana semua kepentingan masyarakat mendapat perhatian yang layak. Yang berkompeten memperjuangkan hak-hak masyarakat adalah orang-orang yang mewakili kepentingan-kepentingan

kelompok dalam masyarakat. Dalam kenyataannya, hanya segolongan tertentu dalam masyarakat saja yang dominan yang menguasai instrumen negara untuk kepentingan golongan tertentu. Dalam masyarakat kapitalis umpamanya, negara hanyalah wadah eksekutif yang menyelenggarakan kepentingan kaum borjuis. Kecuali ada kelompok-kelompok dalam masyarakat yang terus beroposisi dan mendesak negara untuk mempertimbangkan kepentingan rakyat banyak. Maka negara akan berkembang menjadi arena kepentingan berbagai golongan.

Dari perspektif teori-teori negara modern ini, maka negara-kota Madinah, barangkali adalah sebuah lembaga yang mewadahi kepentingan suku-suku di wilayah itu. Kepentingan utamanya adalah keamanan, ketertiban, dan stabilitas. Hal ini dilatarbelakangi konflik antarsuku—terutama antara suku Khazrâj dan 'Aws yang paling dominan, di samping kelompok-kelompok agama, yaitu Yahudi dan Nasrani—yang telah terjadi sebelum Nabi berhijrah ke Madinah. Ketika itu Nabi diundang untuk bisa mendamaikan konflik antar suku, melalui berbagai perjanjian. Karena keberhasilan nabi, maka akhirnya Nabi diakui sebagai pemimpin. Apabila melihat latar belakang ekonominya, maka Madinah adalah sebuah agropolitan yang didukung terutama oleh para petani yang telah menetap, disamping kaum Badui yang nomaden. Berdirinya negara-kota Madinah ikut mendorong terciptanya penduduk yang menetap di kota. Ajaran Islam banyak bersifat mendidik anggota-anggota Badui yang liar dan kurang disiplin, menjadi "warganegara" yang baik (lihat, "Pembentukan Kota Madinah," dalam *Madînah*).

Dengan datangnya ayat-ayat al-Qur'ân yang menyempurnakan Konstitusi Madinah, maka warga negara-kota Madinah mulai belajar hidup berdasarkan aturan-aturan hukum dan moral. Dengan turunnya ayat 59 surat al-Nisâ'/4, maka warga masyarakat mulai memiliki orientasi dalam perilakunya, yaitu menyesuaikan diri dengan ajaran al-Qur'ân, mengikuti tuntunan Rasulullah s.a.w. dan taat kepada pimpinan—yang oleh al-Qur'ân disebut *ûlû al-amr-i* itu. Dari sinilah, mulai berkembang konsep negara-ideal: Negara bukan semata-mata instrumen individu dalam memenuhi kepentingan mereka, tetapi sebuah pribadi

yang berisikan cita-cita luhur yaitu sejalan dengan seruan al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:104 yang menyeru: *"Hendaklah timbul suatu umat dari golongan kamu, yang mengacu kepada kebajikan, berusaha menegakkan hal-hal yang baik dan mencegah segala hal yang buruk; merekalah orang-orang yang berbahagia."* Negara seperti ini hanya bisa tegak jika didukung oleh suatu umat yang merupakan komunitas yang berakhlak (*ethical communities*).

Dalam realitas, negara-kota yang dibentuk oleh Nabi s.a.w. tidak sepenuhnya telah menjelma menjadi sebuah negara-ideal yang merupakan kristalisasi segala cita-cita luhur (*embodiment of the most ideals*). Konflik dan perbedaan pendapat tidak bisa dihindari. Karena itu, turunlah ayat musyawarah yang menyeru agar segala masalah yang timbul dalam masyarakat dapat dipecahkan melalui musyawarah (*wa syâwir hum fî al-amr-i*), seperti dikatakan dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:159, terutama musyawarah dengan cara-cara yang baik (*wa 'tamirû bayn-a kum bi ma'rûf-in* [baca: *wa'tamirû baynakum bima'rûf*]), seperti diperintahkan dalam al-Qur'ân s. al-Thalâq/65:6. Jika mereka menghadapi jalan buntu, maka mereka harus mengembalikan atau menyampaikan masalahnya kepada Rasul atau kepada pimpinan di antara mereka. Rasul tentu, berdasarkan al-Qur'ân, akan memecahkan masalah itu secara adil. Hal itu juga diharapkan kepada *ûlû al-amr-i*, mereka yang memegang kekuasaan atau otoritas. Lembaga atau orang pemegang otoritas itu harus menunaikan amanah kepada ahlinya, yaitu warganegara dalam masyarakat.

Dari *Ûlû al-Amr-i* ke *Ummah*

Negara, dalam sejarah Islam, sebagaimana tercermin dalam al-Qur'ân dan Sunnah Rasul, adalah sebuah negara-ideal (*ideal-state*), sekaligus negara-musyawarah yang berusaha mencerminkan dan menyelenggarakan berbagai kepentingan masyarakat yang berbeda. Sebagai negara-ideal, maka negara yang dicontohkan oleh negara-kota Madinah, adalah lembaga yang merupakan penubuhan cita-cita yang luhur, yaitu amanah, keadilan, kebajik-

an (*al-khayr*), dan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*. Namun dalam kenyataan, negara tidak bisa menghindarkan diri dari konflik dan perbedaan pendapat. Karena itu negara perlu menerapkan cara terbaik untuk mengatasi konflik dan perbedaan pendapat, yaitu doktrin ketaatan kepada *ûlû al-amr-i* dan doktrin musyawarah *bi al-ma'rûf*.

Doktrin ketaatan kepada *ûlû al-amr-i* timbul karena latar belakang budaya suku-suku Badui dan konflik antarsuku, untuk menciptakan suatu warga masyarakat dan warga negara yang tertib hukum, berdasarkan al-Qur'ân dan tuntunan rasul serta taat kepada pimpinan. Doktrin ini sangat bermanfaat bagi penciptaan keamanan, ketertiban, kepastian hukum, dan stabilitas politik, yang tidak saja merupakan kebutuhan nyata setiap masyarakat, tetapi juga merupakan ketentuan agama.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *ummah*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Istilah "umat" telah lama, dan seringkali disebut-sebut dalam khazanah kebudayaan Islam, bahkan dengan muatan yang sarat secara ideologis. Namun demikian, perhatian yang lebih mendalam terhadap istilah ini tampaknya masih jarang dilakukan, paling tidak di kalangan masyarakat Islam Indonesia.

Dalam entri berikut juga akan dijelaskan berbagai pengertian "umat" baik secara etimologis manupun terminologis. Dengan melihat pada penggunaan kata *ummah* ini dalam al-Qur'ân, maupun pengertian yang diberikan oleh berbagai ulama dan sarjana Islam, ternyata kata *ummah* menggambarkan sesuatu yang dibutuhkan—dalam suatu gerak perjalanan menuju satu tujuan—yaitu keutamaan (*al-khayr*).

أمّة

UMMAH

TIDAK semua pembahasan penting tentang Islam, dan upaya-upaya memahami hakikat Islam, menaruh perhatian secukupnya terhadap konsep *ummah*. Barangkali ini disebabkan karena sangat dekatnya istilah ini dengan kehidupan kita sehari-hari di Indonesia, sehingga istilah tersebut tidak tampak penting sebagai pengertian ilmiah. Padahal, beberapa sarjana Barat yang menaruh minat terhadap kajian politik atau aspek sosial-politik Islam, tidak pernah lupa membahasnya, terutama untuk memahami konsep dan bahasa politik Islam. Kalangan sarjana Muslim modern sendiri di luar Indonesia akhir-akhir ini mulai tertarik perhatian-nya pada istilah tersebut justru setelah melihat perhatian peneliti Barat. Di lingkungan ulama, istilah itu pada pokoknya hanya berkaitan dengan hukum fiqh, khususnya tentang kesepakatan hukum oleh *ummah*, yang disebut *ijmâ'*.

Ummah dalam al-Qur'ân

Dalam al-Qur'ân, istilah *ummah* disebut sebanyak 64 kali

dalam 24 surat. Dalam frekuensi sebanyak itu, *ummah* mengandung sejumlah arti, umpamanya bangsa (*nation*), masyarakat atau kelompok masyarakat (*community*), agama (*religion*) atau kelompok keagamaan (*religious community*), waktu (*time*) atau jangka waktu (*term*), juga pemimpin atau sinonim dengan imam. Ensiklopedia Indonesia menyebut istilah "umat" yang berasal dari kata *ummah* itu berarti empat macam. Pertama, mengandung arti bangsa, rakyat, "kaum yang hidup bersatu padu atas dasar iman/sabda Tuhan." Kedua, diartikan sebagai penganut suatu agama atau nabi. Ketiga, khalayak ramai. Dan keempat, umum, seluruh, umat manusia.

Sementara itu, di dalam al-Qur'ân sendiri terdapat istilah-istilah lain yang menunjuk pada konsep-konsep yang hampir serupa. Istilah Inggris *nation* atau bangsa umpamanya, disebut dalam al-Qur'an dengan *ummah*; *clan* atau marga disebut sebagai *'asyirah* dan *sya'b*. *People* atau rakyat dirujukkan dengan kata-kata *ahl*, *unas*, *al-'abd*, *nâs*, *qawm*, dan *syu'ûb* (kata plural dari *sya'b*). Sementara *Tribe* atau suku disebut dalam al-Qur'ân dengan istilah-istilah *'asyirah*, *qabîl*, *raht*, dan *asbâth*. Sementara itu kita tidak memperoleh padanan dari kata *society* yang sering menjadi padanan kata "masyarakat" (lihat Hanna E. Kassis, *A Concordance of the Qur'ân*).

Sarjana Barat yang secara serius membahas pengertian *ummah* antara lain adalah W. Montgomery Watt, misalnya dalam bukunya *Muhammad at Madina* (1956, 1972). Bahasan Watt inilah yang agaknya menarik 'Alî Syariati, seorang cendekiawan-mujahid Iran yang kesohor, untuk mengupas istilah *ummah* secara sosiologis dan epistemologis. Sudah tentu ia bukan membahas istilah itu lantaran Watt, melainkan dalam rangka menjelaskan salah satu aspek penting dalam ideologi Syi'ah, yaitu keharusan adanya *imâmah* dalam *ummah*, dalam bukunya *al-Ummah wa al-Imâmah* (terjemahan Indonesia, 1990). Analisis Watt hanyalah dijadikan titik tolak oleh Syariati, karena ahli sejarah politik dan teologi Islam asal Inggris itu mengajukan pertanyaan ilmiah yang tepat dalam memulai suatu diskusi ilmiah, seperti diuraikan kembali oleh Syariati, yaitu, "Sesungguhnya manusia, sepanjang sejarah dan di bumi mana pun, hidup

berkelompok. Maka, apakah nama yang diberikan kepada kelompok manusia ini, yang mereka buat dan di dalamnya mereka hidup?" Selanjutnya, "Sesungguhnya, nama yang dibataskan untuk suatu kelompok dapat mengungkapkan pandangan kelompok itu, gambarannya tentang hidup bermasyarakat dan diketahuinya secara jelas, mengapa manusia itu berkelompok."

Tetapi kembali pada pokok persoalan, apa nama yang diberikan untuk berkelompok itu? Di situ Syariati menampilkan beberapa istilah yang di antaranya berasal dari al-Qur'ân, yaitu: *qabîlah*, *qawm*, *sya'b*, *thabaqah*, *mujtama'* atau *jamî'ah*, *jamâ'ah* dan *thâ'ifah*. Ia juga membandingkannya dengan beberapa istilah Inggris, yaitu *nation*, *strata*, *class*, atau *social class*, *race*, *mass*, dan *society*.

Menurut keterangan Syariati, *qabîlah* adalah istilah yang paling lama dipakai, yang menunjuk pada pengertian tentang "sekumpulan individu manusia yang memilih tujuan dan kiblat yang satu dalam hidup mereka." Ikatan yang paling kuat antara manusia adalah kesamaan tentang kiblat yang dituju yang dalam masyarakat nomaden umpamanya, berkaitan dengan tempat tinggal. Kabilah dalam padang pasir, mempunyai tempat gembalaan dan kediaman yang sama di musim panas dan dingin. Di situ setiap kelompok gembala mempunyai kiblat yang sama.

Qawm, yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan kaum, adalah kelompok manusia yang dibangun atas dasar "menegakkan individu dengan berserikat, bersatu dalam menyelesaikan suatu pekerjaan." Mereka biasanya mendiami kawasan tertentu dan bangkit bersama-sama dalam menunaikan pekerjaan yang sama.

Sya'b (dalam Hanna E. Kassis, *ibid*, disebut *syu'ûb*), berasal dari akar kata yang sama dengan *sya'aba* dan *insyi'âb*, yang mengandung pengertian kesemuanya kembali ke akar yang satu. Manusia, sebagai individu, berkelompok, dan kelompok-kelompok ini menunjukkan percabangan masyarakat. Tetapi setiap cabang masyarakat ini mirip satu sama lain. Suatu kelompok masyarakat bisa merupakan cabang suatu kelompok masyarakat manusia yang lebih luas. *Sya'b* memberikan gambaran mengenai percabangan masyarakat menjadi kelompok-kelompok yang

menuju ke akar, atau asal-usul yang sama.

Ketiga istilah yang disebutkan Syariati itu, semuanya disebut dalam al-Qur'ân. Istilah *syu'ûb wa qabâil*, umpamanya, sangat terkenal dan banyak dikutip oleh penulis Muslim modern, dari al-Qur'ân, s. al-Ḫujurât/49:13, untuk memberikan legitimasi terhadap paham kebangsaan dan hubungan internasional dalam Islam. Demikian pula halnya istilah *qawm* atau kaum. Kata *syu'ûb* disebut hanya satu kali, *qabîlah* (dari *qabîl* atau jamaknya, *qabâil*) hanya 2 kali, tetapi kata *qawm* sangat banyak dipakai, yaitu 382 kali, yang artinya juga beberapa macam seperti *people*, *folk*, *heathen* (penyembah berhala) dan *enemy* (musuh). Karena itu, istilah *qawm* memerlukan pembahasan tersendiri, karena istilah itu sering diberi predikat untuk menjelaskan berbagai kelompok manusia, dengan kualitas-kualitas budaya dan kualitas-kualitas sosial tertentu, seperti kelompok yang beriman, kelompok yang berpikir, atau kelompok pembangkang.

Dalam pembahasannya tentang istilah *ummah*, Syariati merasa perlu berbicara dalam konteks dan spektrum pengertian-pengertian yang berlaku tentang istilah-istilah yang baku misalnya *nation*, *people*, *race*, *mass*, dan (*social*) *class*. *Ummah* adalah pengganti dari semua kata itu. *Nation* umpamanya, berasal dari kata *naitre* yang berarti lahir. Jadi, istilah itu mengandung pengertian tentang ikatan alami, disucikan dan nyata kehadirannya, seperti ikatan kekerabatan, kesatuan darah atau keturunan dan ras. Implikasinya, menurut Syariati, paham kebangsaan di Eropa sebenarnya mendasarkan diri pada kesamaan primordial ini. Nasionalisme erat hubungannya dengan kesatuan ras, dengan ciri-ciri jasmaniah seperti warna kulit dan keturunan. Pengertian *people* berkaitan dengan kesamaan-kawasan tempat tinggal tetap. Sedangkan kelas sosial diikat oleh kepentingan yang sama, karena persamaan pekerjaan, tingkat pendapatan, gaya hidup dan posisi kelas tersebut dalam masyarakat.

Ummah, bagi Syariati, mengandung berbagai pengertian baru. Ia berasal dari kata *amma* yang berarti "berniat" dan "menuju." Ini berkaitan juga dengan kata *amâm* yang artinya di muka, sebagai lawan dari kara *warâ'* atau *khalf*, artinya belakang. Dari situ ia menarik tiga arti: gerakan, tujuan dan ketetapan kesadaran.

Dalam *amma*, tercakup pengertian *taqaddum* atau kemajuan, sehingga ia menarik 4 makna lagi yaitu: ikhtiar, gerakan, kemajuan, dan tujuan. Atas dasar itu dan melalui perbandingan dengan istilah-istilah lain, Syariati menyimpulkan bahwa "Islam tidak menganggap hubungan darah, tanah, perkumpulan atau kesamaan tujuan, pekerjaan dan alat produksi, ras, indikator sosial, jalan hidup, sebagai ikatan dasar yang suci antara individu-individu manusia."

Lalu tali apakah yang dipandang oleh Islam sebagai ikatan yang paling suci? Bagi Syariati, yang menyatukan *ummah* adalah "perjalanan" yang bersama-sama ditempuh sekelompok manusia. Atau, dalam definisinya, *ummah* adalah ungkapan pengertian tentang "kumpulan orang, di mana setiap individu sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing saling membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan, atas dasar kepemimpinan yang sama." Di sinilah Syariati memasukkan pengertian tentang keharusan adanya *imâmah* dalam definisi *ummah*, di mana *imâmah* adalah "ungkapan tentang pemberian petunjuk kepada *ummah* ke tujuan itu." Sehingga Syariati memberi kesimpulan, "tidak ada sebutan *ummah* tanpa adanya *imâmah*." Pandangan Syariati ini menarik apabila nanti kita membahas soal teori hubungan negara dan masyarakat.

Kebanyakan ayat yang mengandung kata *ummah* (selanjutnya diterjemahkan menjadi umat) dengan beberapa artinya itu, ternyata sebagian besar telah turun dalam periode Makkah, walaupun pada tahun-tahun akhir periode ini. Dari 24 surat yang memuatnya, hanya 4 surat saja, yang memuat 11 ayat dan 13 kata umat yang turun di Madinah. Hampir semua kata *ummah* yang turun di Makkah itu menunjuk pada arti bangsa, bagian dari bangsa atau generasi dalam sejarah. Menengok pada suratnya, maka rumpun ayat yang pertama kali turun adalah yang terdapat dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:34, 38, 159, 160, 164, 168 dan 181. Ayat 34 berbunyi sebagai berikut:

و لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون

ساعة و لا يستقدمون (الأعراف/٧:٣٤)

Dan tiap-tiap umat mempunyai batas waktu (ajal). Maka apabila telah datang saatnya, mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak pula memajukannya.

Kebanyakan *mufassir* menafsirkan "batas waktu" itu sebagai batas waktu kejayaan atau keruntuhan suatu bangsa atau peradaban. Jadi, hal itu berkenaan dengan eksistensi suatu bangsa yang terwadah pada sistem politik tertentu. Kebenaran dari ayat tersebut dapat disaksikan dari sejarah. Dalam sejarah, kita mengenal bangsa-bangsa kuna seperti Babilonia, Mesir, Yunani, Romawi, Persia, Inca, dan kerajaan-kerajaan yang diperintah oleh berbagai dinasti, yang lenyap dari peta bumi politik dan peradaban. Di Indonesia dikenal pula kerajaan atau imperium besar, seperti Sriwijaya dan Majapahit yang hidup berabad-abad, tetapi kemudian runtuh.

Sesudah Perang Dunia Pertama dan Kedua, banyak pula negara-negara atau bangsa-bangsa dengan identitas tertentu yang lenyap ditelan kekuasaan lain yang lebih besar. Sekarang ini misalnya, rezim komunis di Uni Soviet telah mengalami keruntuhannya, sekalipun beberapa tahun sebelumnya kejadian itu tidak bisa dibayangkan, mengingat kekuasaan politik dan militernya merupakan adikuasa dunia itu. Uni Soviet (US) telah menjadi bagian dari sejarah, walaupun selanjutnya timbul Negara-negara Persemakmuran yang beranggotakan negara-negara merdeka bekas US.

Ayat itu sebenarnya dimaksudkan sebagai berita awal tentang akan timbulnya suatu masyarakat baru, yang pada waktu itu juga belum bisa dibayangkan oleh suku-suku bangsa Arab yang boleh dikatakan tidak berpemerintahan itu. Ayat 35 merupakan ajakan pada "pembaruan" (*ishlâh*) yang berbunyi:

يابني آدم إما ياتينكم رسل منكم يقصون
عليكم آياتي فمن اتقى و أصلح فلا خوف
عليهم و لا هم يحزنون (الأعراف/٧:٣٥)

Hai anak-anak Âdam, jika datang kepadamu rasul-rasul daripada kamu, yang menceritakan ayat-ayat-Ku, maka barangsiapa bertakwa dan mengadakan pembaruan (*ishlâḫ*), mereka tidak akan mengalami kecemasan dan tidak pula penderitaan.

Imbauan yang disampaikan al-Qur'ân adalah agar suku-suku nomaden dan suku elit Quraysy di Makkah itu menyambut ajaran untuk menciptakan keamanan dan kebahagiaan. Dalam mengimbau itu, al-Qur'ân menyampaikan berbagai gejala tentang umat-umat terdahulu dalam sejarah. Untuk mempersiapkan suatu pembentukan masyarakat baru, diperlukan dukungan luas dari kelompok-kelompok masyarakat. Dan kelompok-kelompok masyarakat itu harus memiliki wawasan yang memadai pula. Pendekatan yang dipakai untuk memperluas wawasan itu adalah dengan menyampaikan berita-berita dari sejarah.

Sebagai contoh adalah sejarah bangsa Israel, bangsa yang telah memiliki sejarah panjang dan tradisi bermasyarakat yang mengakar dan mengembangkan kebudayaan hukum yang tinggi dan pernah memiliki sistem politik yang kuat. Dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:159 dikatakan: "*Dan di antara kaum Mûsâ itu terdapat suatu umat yang memberikan petunjuk kepada manusia dengan hak dan dengan hak itulah mereka menegakkan keadilan.*" Ayat ini juga mengantar pada kemungkinan tumbuhnya suatu kelompok yang memimpin, kelompok *opinion leader* (*ummah yahdûn-a bi al-ḫaqq-i*), yang pernah dibentuk Nabi Mûsâ. Maka, pada ayat 181, berita tentang gejala itu diulang lagi dalam konteks yang lebih umum: *Dan di antara orang-orang yang Kami ciptakan, terdapat suatu umat yang memberi petunjuk berdasarkan (prinsip-prinsip) kebenaran (*ḫaqq*) dan dengan kebenaran itu mereka menegakkan keadilan.*

Ayat ini adalah rintisan untuk menghimpun kesepakatan, bahwa kelak perlu ada suatu lembaga yang berfungsi menjalankan keadilan berdasarkan prinsip-prinsip kebenaran. Itulah yang disebut pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 157, yang memberitahukan akan timbulnya kelompok baru di sekitar Nabi Muḫammad s.a.w. *yang menyuruh mengerjakan yang* ma'rûf *dan melarang mereka dari mengerjakan yang* munkar *dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan segala yang*

buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka."

Latar belakang ayat itu adalah terdapatnya sistem hukum di kalangan bangsa Israel yang sangat memberatkan dan memberi beban berat kepada umat, misalnya hukum *qishâsh* (balas dendam terhadap pembunuhan) tanpa kesempatan untuk membayar *diyah*, membuang atau menggunting kain yang terkena najis, dan melakukan taubat dengan membunuh diri (yang di Jepang dikenal dengan harakiri). Larangan-larangan terhadap makanan yang sebenarnya baik-baik, dan sebagainya. Sebenarnya di kalangan Bani Israel sendiri telah timbul para pembaru hukum dan masyarakat, tetapi selalu ditentang, misalnya yang terjadi pada Nabi 'Îsâ a.s. Karena itu, kelompok pembaru perlu ditimbulkan lagi. Kelompok baru ini akan mengemban misi *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* dan karena itu masyarakat harus memberikan legitimasi terhadap misi tersebut.

Selanjutnya ayat yang turun dalam periode Makkah adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. Fâthir/35:24. Ayat ini memberitahukan misi yang diemban Rasulullah s.a.w. sebagaimana telah terjadi pada masa lampau:

إنا أرسلناك بالحق بشيرا و نذيرا و إن من أمة
إلا خلافيها نذير (فاطر/٣٥:٢٤)

Sesungguhnya Kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira (*basyîr*) dan pemberi peringatan (*nadzîr*). Dan tidak suatu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan.

Di sini umat dikaitkan dengan seorang rasul atau nabi yang membawa berita gembira dan memberi peringatan (lihat, "Kenabian dalam Sejarah," dalam *Nabî*). Umat di sini bisa suatu bangsa atau generasi tertentu. Mereka itu bisa menyambut seruan nabi atau bahkan menolak atau mendustakan ajaran baru itu. Karena itu, dari segi bahasa, umat di sini berkonotasi netral, artinya

bukan mesti dikaitkan dengan kepercayaan umat tersebut terhadap suatu ajaran. Pada ayat 42, istilah umat mengandung arti yang sama. Dari segi isi, dikatakan oleh ayat itu bahwa peringatan itu bukan hanya bisa datang dari seorang nabi, tetapi juga bisa dari umat lain.

Ayat 42 surat Fâthir itu agaknya ditujukan kepada golongan Yahudi (yang belum tentu memeluk dan menjalankan ajaran tradisionalnya, mengingat bangsa Israel sangat terkenal dengan pembangkangannya) dan pemeluk agama Nasrani. Agama baru yang dibawakan Muhammad s.a.w. itu, bisa dianggap sebagai datang dari umat lain. Untuk itu, maka al-Qur'ân menempuh jalan untuk menarik perhatian berbagai kelompok umat itu dengan menceritakan keadaan umat-umat sebelumnya. Dikatakan misalnya pada ayat 44 surat yang sama:

أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم و كانوا أشد منهم قوة

(فاطر/٣٥: ٤٤)

Dan apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu melihat bagaimana kesudahannya orang-orang sebelum mereka, sedangkan mereka itu memiliki kekuatan adikuasa?

Pada ayat-ayat lain dijelaskan tentang kesudahan bangsa-bangsa atau peradaban terdahulu seperti kaum 'Âd dan Tsamûd, yang hancur walaupun sangat kuat. Peristiwa-peristiwa sejarah itu merupakan "*pengajaran dan peringatan bagi mereka yang mau percaya*" (Q., s. Hûd/11:120).

Dengan memperhatikan ayat-ayat di atas, lawan bicara ayat-ayat itu agaknya bukan hanya kaum paganis Makkah, tetapi juga golongan dan pemeluk agama lain. Itulah sebabnya, mengapa al-Qur'ân mempergunakan istilah yang bisa dimengerti oleh lawan bicaranya, seperti halnya dengan kata *ummah*. Menurut R. Paret, jika istilah itu dimaksud untuk mengacu pada pengerti-

an "rakyat" (*people*), atau "kelompok masyarakat" (*community*) dan juga "bangsa" (*nation*), maka kata itu bukan merupakan kata Arab asli, melainkan kata pinjaman (*loan-word*) dari perbendaharaan kata Ibrani (*umma*) atau Aramaic (*umma'tha*), kecuali jika diartikan lain seperti "waktu" atau "pemimpin." Orientalis seperti Bernard Lewis (dalam *The Political Language of Islam*, 1988), cenderung mengatakan bahwa *ummah* sebenarnya adalah kata pinjaman. Apabila keterangan itu benar, maka hal itu tidak menjadi persoalan, karena al-Qur'ân kerap kali memang meminjam istilah-istilah asing atau istilah lokal, tetapi kemudian diberi makna baru yang sarat nilai.

Sebagaimana telah disinggung di muka, Syariati mengatakan bahwa *ummah* adalah istilah asli Arab yang berasal dari kata *amma*. Dalam artikel lain ia juga pernah menyebut bahwa sebagai kata Arab, istilah *ummah* berasal dari kata *umm*, artinya ibu. Dalam suatu kupasannya mengenai *Tauhid dan Konsepsi Ummat* untuk Diskusi Ramadlan di Kampus UGM (1987), Dr. M. Amien Rais juga berpendapat bahwa kata *ummah* berasal dari kata *umm*. "Secara demikian," kata Rais, "bagi setiap Muslim atau manusia-tauhid, umat itu menjadi semacam ibu pertiwi yang diwadahi dalam *îmân* dan *'aqîdah* yang sama (*faith and creed*). Jadi bukan ibu pertiwi atau tanah air atau bangsa yang diwadahi batas-batas geografis-teritorial."

Sarjana Muslim umumnya cenderung mengatakan bahwa *ummah* adalah kata-kata asli Arab. Jikalau ada kata Ibrani atau Aramaic yang sama, maka hal itu tidak aneh, mengingat bahwa bangsa Yahudi dan Arab tergolong dalam ras yang sama: bangsa Semit. Ada logikanya bahwa kata itu berasal dari "*amma*" yang arti sebenarnya adalah "sesuatu yang paling dibutuhkan," seperti halnya ibu. Para ulama dan orang Arab hanya mengerti seperti itu. Selain mengandung logika, pengertian seperti itu akan menjadi amat penting untuk mendalami pengertian umat secara ilmiah.

Al-Qur'ân juga menampilkan penggunaan kata *ummah* untuk arti lain. Misalnya saja, dalam al-Qur'ân s. al-Naḫl/16:120-123 dikatakan:

إن إبراهيم كان أمة قانتا للّه حنيفا و لم يك من المشركين. شاكرا لأنعمه اجتباه و هداه إلى صراط مستقيم. و آتيناه فى الدنيا حسنة و إنه فى الآخرة لمن الصالحين. ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا و ما كان من المشركين

(النحل/١٦: ١٢٠-١٢٣)

Sesungguhnya Ibrâhîm adalah seorang pemimpin (*ummah*) yang dapat dijadikan teladan, lagi patuh kepada Allah dan cenderung kepada kebenaran (*hanîf*). Dan sekali-kali bukanlah ia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (sesuatu kepada Tuhan/musyrik), (lagi pula) orang yang mensyukuri nikmat-nikmat Allah. Allah telah memilihnya dan menunjukkannya kepada jalan yang lurus. Dan Kami berikan kepadanya kebaikan di dunia. Dan sesungguhnya, dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): "Ikutilah agama Ibrâhîm, seorang yang *hanîf*." Dan bukanlah ia termasuk orang-orang yang musyrik.

Dalam ayat itu kata *ummah* dipergunakan untuk arti "pemimpin," seorang yang bisa dijadikan teladan. Ibrâhîm adalah seorang yang ditunjuki ke jalan yang lurus, yang cenderung kepada kebenaran (*hanîf*), seorang yang tidak terjerumus ke jalan musyrik (walaupun bapaknya adalah pendeta kerajaan besar yang memimpin ritual penyembahan pada patung-patung, lambang-lambang kekuasaan raja) dan karena itu ia dipilih Allah sebagai manusia teladan. Di dunia ia memperoleh kebahagian dan di akhirat ia akan dinilai dalam kehidupan di dunia sebagai seorang yang saleh.

Karena itu, maka Allah mewahyukan kepada Muhammad untuk mengikuti agama *hanîf* itu, yang mengajarkan doktrin hanya menyembah dan mengabdi kepada Allah. Dan Ibrâhîm disebut sebagai *ummah,* karena agama yang dibawakannya itu

merupakan induk dari agama *tawhîd*, yang melahirkan agama Yahudi maupun Nasrani dan Islam. Dengan berorientasi pada agama *hanîf* itu, diharapkan terjadi persatuan umat. Karena itu, maka dalam al-Qur'ân s. al-Mu'minûn/23:52, kata "umat" dipergunakan untuk menunjuk arti "agama" dengan konotasi integratif. Ayat tersebut berbunyi sebagai berikut:

و إن هـذه أمتكـم أمـة واحـدة و أنـا ربكـم
فـاتقون (المؤمنـون/٢٣:٥٢)

Sesungguhnya (*agama tawhîd*) ini adalah agama kamu semua, agama yang satu, dan Aku (Allah) adalah Tuhanmu. Maka bertakwalah kepada-Ku.

Dalam ayat ini, terkandung paling tidak tiga pengertian. Pertama, bahwa *tawhîd* itu adalah agama yang satu, yang merupakan induk dari semua unsur kepercayaan kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Kedua, ia adalah agama dari semua golongan yang ada, yang percaya atau memiliki unsur kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, termasuk agama Yahudi dan Nasrani. Dan ketiga, dengan hanya bertakwa kepada Allah, maka akan terjadi persatuan dalam masyarakat, menjadi satu umat.

Namun kenyataan sejarah memang lain. Perpecahan terjadi karena perbedaan kepemimpinan. Tetapi perbedaan itu kemudian mengakibatkan perbedaan dalam aliran keagamaan, seperti yang dijelaskan pada ayat 53:

فتقطعـوا أمرهـم بينهـم زبـرا كـل حـزب بمـا
لديهـم فرحـون (المؤمنـون/٢٣:٥٣)

Kemudian mereka (para pengikut rasul-rasul), menjadikan agama mereka terpecah-belah menjadi berbagai sekte. Tiap-tiap golongan, merasa bangga dengan apa yang mereka miliki.

Tersirat dalam ayat itu bahwa perpecahan dalam agama *tawḫîd* itu disebabkan, oleh timbulnya golongan-golongan, yang masing-masing bangga dengan prestasi mereka masing-masing. Perpecahan itu kemudian merembet ke bidang kepercayaan itu sendiri.

Dengan latar belakang seperti itu, maka gerakan pemurnian *tawḫîd* dengan sendirinya akan mengacu pada persatuan masyarakat. Menurut Dr. Amien Rais, *tawḫîd* mengacu pada lima kesatuan, yaitu kesatuan ketuhanan (*unity of Godhead*), kesatuan penciptaan (*unity of creation*), kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*), kesatuan tujuan hidup (*unity of purpose of life*), dan kesatuan tuntunan hidup (*unity of guidance of life*).

Teori Kontrak Sosial

Pada 622 M., Rasulullah s.a.w. melakukan perjanjian dengan masyarakat Madinah. Peristiwa itu kemudian terkenal dalam sejarah Islam sebagai Perjanjian Madinah. Di sini, kata "perjanjian" mengandung arti *treaty*, yaitu kesepakatan dalam hal janji mengenai berbagai hal. Inilah yang kemudian dituangkan dalam apa yang disebut Piagam Madinah. Melihat isinya, unsur perjanjian itu memang sangat jelas. Tetapi sebenarnya dalam peristiwa itu terkandung beberapa gejala. Pertama, adalah suatu perjanjian di antara berbagai suku yang mewakili unsur-unsur masyarakat, khususnya suku Quraysy dari Makkah dan suku-suku masyarakat Yatsrib (yang kemudian disebut Madinah). Kedua, sebuah proklamasi tentang terbentuknya suatu *ummah*. Dan ketiga, kesepakatan bersama untuk membentuk suatu otoritas politik, yang mengemban tugas menyelenggarakan kepentingan bersama.

Hal yang paling esensial dari Piagam Madinah itu adalah pernyataan yang berbunyi: "Sesungguhnya mereka itu adalah suatu *ummah*, yang bebas dari manusia lainnya" (*inna hum*

ummah wâhidah min dûn-i al-nâs). Dokumen ini didapati dari *Sîrat al-Nabî*, atau sejarah nabi yang direkonstruksikan oleh Ibn Hisyâm, dari naskah Ibn Ishâq. Naskah itu, oleh Dr. A.J. Wensinck, direkonstruksikan lagi dalam bentuk naskah konstitusi. Ternyata pasal-pasal yang berjumlah 47 buah itu memang memenuhi syarat sebagai sebuah konstitusi, karena itulah berbagai orientalis, terutama Motgomery Watt, piagam itu disebut juga Konstitusi Madinah. Sedikit berbeda dengan penafsiran Wensinck, pasal-pasal itu berisikan pokok-pokok yang menyangkut: (1) Pernyataan pembentukan suatu *ummah*; (2) Hak-hak asasi manusia; (3) Kemerdekaan beragama; (4) Persatuan segenap warga masyarakat; (5) Hak minoritas; (6) Hak dan kewajiban warga masyarakat; (7) Pertahanan keamanan; (8) Kepemimpinan masyarakat; (9) Politik perdamaian; dan (10) Penutup.

Dengan teropong ilmu politik dan sejarah kebudayaan, Piagam Madinah menampakkan diri sebagai suatu dokumen unik. Ia adalah konstitusi pertama di dunia yang sifatnya modern, tetapi lahir pada zaman pra-modern. Kata kunci untuk memahami hakikat dokumen terletak pada kata *ummah*. Para sarjana Barat menilai bahwa dokumen tersebut adalah undang-undang dasar yang memberikan legitimasi hukum bagi berdirinya suatu negara. Karena itu, kata *ummah* di sini bisa diartikan sebagai suatu negara.

Menurut teori kontrak sosial (*social contract*) yang dikembangkan oleh Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) dan Jaeques Rousseau (1712-1778), kelompok manusia itu membutuhkan suatu pemerintah (dan negara) karena tak bisa menghindarinya, tetapi hal itu harus timbul dari suatu kesepakatan sosial berdasarkan kepentingan perorangan yang rasional. Asumsi dasarnya adalah, bahwa setiap manusia itu adalah bebas dan otonom. Karena itu mereka sebenarnya menghendaki atau seharusnya bisa hidup tanpa ada pemerintah atau negara yang mengatur dari luar.

Namun kenyataannya, manusia itu menghadapi berbagai kesulitan dan bahaya dalam situasi yang anarkis. Karena itu timbul pertanyaan: apakah manusia bebas itu membutuhkan

suatu pemerintah? Jika membutuhkan, pemerintahan macam apa yang dibutuhkan? Dengan syarat-syarat apa atau kondisi yang bagaimana, mereka bersedia mengorbankan sebagian kebebasannya untuk membentuk pemerintah yang baik? Jawaban itu tentu bisa berbeda-beda, tergantung dari kehendak dan kesediaan masyarakat. Karena itu, diperlukan suatu kesepakatan yang disebut kontrak (perjanjian) masyarakat (*social contract*).

Negara atau pemerintah, pada hakikatnya adalah suatu badan politik yang diberi kekuasaan, kalau perlu dengan paksaan, untuk melaksanakan kehendak dan memelihara kepentingan umum dan menghindarkannya dari ancaman sekelompok orang yang tidak bertanggung jawab. Dengan definisi itu, maka Piagam Madinah itu memang merupakan konstitusi sebuah negara, dengan Muhammad sebagai kepala negara. Masyarakat memang memberi kekuasaan pada suatu badan kekuasaan yang abstrak untuk melaksanakan kehendak masyarakat dan melindungi kepentingan umum. Kekuasaan itu terwujud, umpamanya, ketika Rasulullah s.a.w. membentuk suatu angkatan bersenjata untuk melindungi kemerdekaan masyarakat Madinah dari agresi kafir (suku) Quraysy yang berpusat di Makkah.

Kekuasaan itu seharusnya diwujudkan di dalam berbagai lembaga. Tetapi, semasa Rasulullah s.a.w. masih hidup, segala sesuatu dilaksanakan secara informal. Sedikit demi sedikit, wahyu Allah turun yang antara lain berwujud syari'ah dan etika yang mengatur kehidupan sehari-hari dan perkembangan masyarakat. Sebagian syari'ah itu, dalam realitas telah menjadi hukum positif yang diundangkan dan dilaksanakan, misalnya larangan membunuh, mencuri, berzina, bermabuk-mabukan, memakan makanan-makanan tertentu yang diharamkan, dan membungakan uang. Di lain pihak, secara individual dan kolektif, masyarakat mulai melaksanakan hal-hal yang diperintahkan, seperti menepati perjanjian dalam perdagangan, membayar zakat, membebaskan orang dari perbudakan, melaksanakan perkawinan dengan cara-cara tertentu, dan menaati ketentuan dalam pembagian warisan. Namun, kesemuanya itu tidak kentara dilaksanakan dalam kerangka kelembagaan negara. Gejala negara itu baru tampak sejak Abû Bakr secara resmi dipilih oleh para pemuka

masyarakat sebagai khalifah yang secara praktis bertindak sebagai kepala negara.

Pada masa periode Madinah, telah turun sebuah ayat yang memerintahkan pembentukan suatu *ummah*, seperti tercantum dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:104:

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون (آل عمران/٣:١٠٤)

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan *ummah* yang menyeru kepada keutamaan (*khayr*) (dengan) menegakkan yang baik (*ma'rûf*) dan mencegah yang buruk (*munkar*). (Dengan begitu) mereka akan mencapai kebahagian (*falâḥ*).

Dalam ayat ini, *ummah* tidak identik dengan masyarakat. *Ummah* di sini menunjuk bagian dari masyarakat yang mengemban suatu fungsi tertentu, yaitu menyelenggarakan keutamaan, dengan menegakkan yang baik dan mencegah yang *munkar*. Dalam surat yang sama, yaitu Âlu 'Imrân/3:158 al-Qur'ân juga memberikan petunjuk dalam menyelenggarakan kepentingan umum yang berbunyi: "*Dan bermusyawarahlah kamu dengan mereka tentang urusan (umum).*" Kalau kedua ayat itu dirangkaikan, maka pembentukkan *ummah* itu perlu dilakukan dalam proses musyawarah. Istilah *ummah* di situ dapat diartikan sebagai kelompok tertentu yang mewakili masyarakat. Pembentukkan kelompok itu bisa menjelma menjadi suatu pemerintahan dan negara. Tetapi pemerintah dan negara itu adalah suatu "komite" yang menyelenggarakan kepentingan umum.

Model Masyarakat Mandiri

Kata *ummah* dalam Konstitusi Madinah memang bisa ditafsirkan sebagai "negara," dengan mengacu pada al-Qur'ân s.

Âlu 'Imrân/3:104 dan 159. Tetapi, dengan melihat kenyataan pada masa hidup Rasulullah s.a.w., dapat pula kata *ummah* ditafsirkan sebagai kesatuan "masyarakat." Hal ini bisa dipahami dengan memakai teori tentang masyarakat sipil (*civil society*), seperti yang diungkapkan pada al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:110, yang berbunyi:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بـالمعروف و تنهـون
عن المنكر و تؤمنون بالله (آل عمران/٣:١١٠)

Kamu adalah umat yang terbaik, yang dilahirkan untuk manusia, yang menegakkan yang baik dan mencegah yang *munkar*, dan ber-*îmân* kepada Allah.

Pada ayat 104, tingkat satuan *ummah* adalah sekelompok masyarakat (*group* atau *community*), sedangkan pada ayat 110 tingkat satuan *ummah* adalah masyarakat (*society*), seperti *ummah* yang terbentuk dari Piagam Madinah di atas. Pada ayat terdahulu, jawaban terhadap imbauan bisa berbentuk organisasi, pemerintahan (*government*) atau negara (*state*) sebagai bagian dari masyarakat. K.H. Ahmad Dahlan, yang tergugah memenuhi imbauan ayat ini, kemudian membentuk gerakan kemasyarakatan Muhammadiyah dengan misi yang dirumuskannya, *al-amr bi al-ma'rûf* dan *al-nahy 'an al-munkar*. Pada ayat kedua, imbauan itu akan menimbulkan respons berupa upaya pembentukan suatu masyarakat, dimana pemerintah dan negara merupakan bagiannya. Masyarakat yang dimaksud adalah masyarakat dengan ciri-ciri tertentu, yaitu peduduknya beriman dan di dalamnya terdapat mekanisme kelembagaan yang bisa berfungsi melaksanakan *al-amr bi al-ma'rûf* dan *al-nahy 'an al-munkar* (lihat, "Tafsir tentang *Amr Ma'rûf*," dan "Tafsir tentang *Nahy Munkar*," dalam *Amr Ma'rûf Nahy Munkar*).

Dengan pemberian kualitas itu, maka masyarakat yang dimaksud adalah masyarakat yang lebih berkembang: Hegel menyebutnya sebagai "masyarakat sipil" (*civil society*). Hanya

saja yang dimaksud dengan masyarakat sipil tersebut adalah "masyarakat ekonomi," dengan anggota-anggotanya terdiri dari individu-individu yang telah meninggalkan satuan rumah tangga dan memasuki pasar, atau satuan ekonomi yang kompetitif. Masyarakat sipil ini membedakan dirinya dari masyarakat politik (*political society*) atau negara (*state*). Bagi Hegel, masyarakat sipil adalah arena bagi berbagai kebutuhan tertentu atau khusus (*particular needs*) dan kepentingan sendiri (*self-interest*) serta kelompok-kelompok dengan potensi untuk merusak diri sendiri.

Masyarakat sipil, menurut al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:110 tersebut, adalah "masyarakat etis" (*ethical society*), meminjam istilah Hegel sendiri. Tetapi ini berbeda dengan perspektif Hegel tentang masyarakat sipilnya, yang merupakan masyarakat borjuis (*burgerliche Gesellschaft*) dan mengandung kecenderungan pada merusak diri sendiri. Masyarakat etis yang digambarkan al-Qur'ân tersebut adalah masyarakat yang berproses menuju dan memiliki kecenderungan pada nilai-nilai keutamaan (*khayr*), yang landasannya adalah *îmân tawhîd* dalam melaksanakan *amr bi al-ma'rûf* dan *nahy 'an al-munkar*. Filsuf Muslim Abad Pertengahan, al-Farâbî, menamakan masyarakat dengan ciri-ciri itu sebagai *al-Madînat al-Fadlîlah* (Masyarakat Utama). Al-Qur'ân menyebutnya dengan tiga macam nama: *Khayr Ummah* atau masyarakat terbaik (Q., s. Âlu 'Imrân/3:110); *Ummah Wasath*, masyarakat pertengahan atau masyarakat yang seimbang (Q., s. al-Baqarah/2:142); dan *Ummah muqtashidah*, masyarakat pertengahan atau masyarakat moderat (Q., s. al-Mâ'idah/5:66).

Boleh dikatakan: ciri keutamaan atau keunggulan umat itu adalah sifatnya yang moderat dan berdiri di tengah-tengah. Fazlur Rahman menafsirkan istilah "pertengahan" itu sebagai pertengahan antara etika Yahudi yang terlalu legal-formal, sehingga cenderung terlalu keras, dan etika Kristiani yang terlalu spiritual dan lemah-lembut. Menurut asal katanya, *wasath* adalah bagian yang terbaik, yaitu bagian yang ada di tengah-tengah. Banyak terjadi bahwa suatu golongan menjadi unggul dalam percaturan politik, karena menempatkan diri sebagai moderat dan berdiri di tengah-tengah. Pemimpin yang berhasil biasanya adalah yang bisa berdiri di tengah-tengah dan bersikap moderat. Meminjam

istilah Ibn Taymîyah, golongan atau masyarakat itu memiliki *al-'aqîdat al-wasîthîyah* atau etos moderat.

Hal yang tidak kurang pentingnya tentang konsep masyarakat sipil menurut model al-Qur'ân ini adalah: masyarakat ini mampu mengatur dirinya sendiri (*self-regulating*) tanpa paksaan eksternal. Ada dua argumen tentang hal ini. Pertama adalah argumen yang mendasarkan diri pada teori "masyarakat alami" (*state of nature*) yang dikembangkan kaum liberal pada masa Pencerahan Eropa, yang percaya pada hukum kodrat yang mengatur dirinya sendiri, yang tidak saja berlaku pada alam benda tetapi juga alam sosial. Dan kedua, teori tentang "masyarakat etis," yaitu masyarakat yang memiliki kesadaran etis sehingga memiliki tanggung jawab yang tinggi terhadap berlakunya nilai-nilai keutamaan. Dalam hal ini al-Qur'ân mengatakan bahwa manusia juga memiliki kecenderungan buruk, seperti konflik, berpecah-belah, dan melakukan kerusakan di muka bumi. Hal itu bisa dicegah atau dikurangi melalui intervensi negara, yang kerapkali merasa perlu untuk memakai kekerasan, atau melalui mekanisme yang berlaku di dalam masyarakat sendiri yang timbul dari tanggung jawab etis. Dengan mengacu kepada teori *al-Madînat al-Fadlîlah*-nya al-Farâbî, agaknya, masyarakat yang mampu mengatur dirinya sendiri itu lebih baik apabila mendasarkan diri pada kecenderungan internalnya.

Dalam bentuk idealnya, Masyarakat Utama dapat digambarkan menyerupai bentuk dan sifat masyarakat Muslim pada awal perkembangannya. Ini dilukiskan Dr. Qamaruddin Khan, dalam bukunya, *The Political Thought of Ibn Taymîyah* (1973), sebagai berikut:

> Masyarakat Muslim ideal pada awal sejarah Islam melaksanakan *tawhîd* dengan sesungguhnya, sehingga tidak memerlukan organisasi politik. Kesalehan pribadi dari anggota-anggota masyarakat tersebut sudah cukup untuk memelihara kohesi sosial sehingga kekuatan pemaksa untuk mempertahankan solidaritas jemaah tersebut tidak diperlukan.

Dalam konteks masyarakat sekarang yang begitu kompleks, dimana peranan negara begitu besar dan makin besar, sekalipun di negara besar semacam di AS, lebih-lebih di Eropa Barat, maka

gambaran di atas mungkin kedengaran sebagai utopia. Tetapi, apabila kita mengacu kepada tradisi Syi'ah dan konsep *ummah* dan *imâmah* yang diajukan oleh Syariati, maka yang diperlukan hanyalah kepemimpinan masyarakat.

Gagasan di atas memerlukan catatan. Dalam perkembangan tradisi politik Syi'ah, terutama sesudah Revolusi Iran, lembaga *imâmah* ternyata menjelma menjadi otoritas politik yang namanya negara. Karena itulah, (di sana) diperlukan teoretisasi dan konseptualisasi baru mengenai *imâmah*, dengan mengacu kepada Ḥadîts Nabi yang berbunyi: *"Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu dimintai pertanggungjawaban tentang kepemimpinan kamu."* Dalam Ḥadîts itu kepemimpinan bukan sekadar menyangkut kualitas kepemimpinan, melainkan sistem kepemimpinan, dimana seseorang, dalam satu dan lain lingkungan, akan mengemban fungsi kepemimpinan. Dari sistem kelembagaan seperti ini, diharapkan muncul mekanisme, dimana masyarakat bisa mengurus dirinya sendiri. Barangkali gejala itu bisa disebut sebagai "Masyarakat Mandiri," yang terdiri dari *ummah* sebagai satuan besar (*set*), dan negara sebagai satuan yang lebih kecil (*sub-set*) dalam masyarakat tersebut, yang berfungsi sebagai "masyarakat mini." Masyarakat besar merupakan *gemeinschaft*, sedangkan negara merupakan *gesellschaft*.

Masyarakat seperti itu tentunya memerlukan beberapa metode dalam mengurus dirinya. Dalam hal ini, al-Qur'ân memberikan beberapa petunjuk. Paling tidak ada tiga model yang ditunjukkan oleh al-Qur'ân, yaitu: a) *musyâwarah* (Q., s. Âlu 'Imrân/3:159 atau al-Syu'arâ'/26:58); b) *ishlaḥ* (al-Ḥujurât/49:9); dan c) *da'wah* (ajakan; seruan, tuntunan) *bi al-ḥikmah* (dengan ilmu pengetahuan dan kebijaksanaan) serta *mujâdalah* (diskusi, perundingan) *bi 'l-latî hiya aḥsan* (dengan cara yang lebih baik). Kesemuanya itu merupakan jalan-jalan dan metode damai dalam memecahkan persoalan.

Universalisme dan Kosmopolitanisme *Ummah*

Sebagaimana dikatakan oleh Dr. Amien Rais, paham *tawḥîd*

atau kesatuan ketuhanan melahirkan pengertian tentang kesatuan penciptaan dan kesatuan kemanusiaan. Interpretasi ini mendatangkan kesulitan kalau melihat kenyataan bahwa manusia itu dalam realitasnya terbagi-bagi ke dalam kesatuan-kesatuan berdasarkan keturunan, ras, warna kulit, politik, dan budaya serta mengalami divisi geografis yang dibentuk dalam proses sejarah. Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:213 memang dikatakan bahwa manusia itu adalah satu. Tetapi al-Qur'ân tidak hanya mengatakan hal itu saja. Kitab Suci itu juga menyatakan:

كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (البقرة/٢:٢١٣)

Manusia itu adalah *ummah* yang satu. Maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama dengan mereka Kitab dengan benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan.

Di situ memang dikatakan bahwa manusia itu adalah *ummah* yang satu. Tetapi dalam ayat itu terselip pula pengertian bahwa mereka itu kemudian berpecah-belah. Karena itulah Allah mengutus para nabi untuk mengurangi dampak negatif yang ditimbulkan oleh perselisihan yang timbul di antara mereka. Sungguhpun demikian, agaknya Allah memang tidak menghendaki adanya persatuan mutlak di antara manusia, sebab ada maksud tertentu di balik adanya perbedaan itu, seperti di jelaskan dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:48 yang berbunyi:

و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة و لكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات (المائدة/٥:٤٨)

Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu *ummah* (saja). Tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu. Maka berlomba-lombalah kamu dalam berbuat kebajikan.

Adanya faktor pembeda di antara individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat memberi peluang. Tetapi peluang itu harus diarahkan pada kompetisi ke arah kebajikan.

Dalam al-Qur'ân s. al-Ḫujurât/49:13 ditegaskan adanya faktor pembeda itu. Ayat ini memberi legitimasi terhadap adanya faktor pembeda itu sebagai sesuatu yang alami, yang memang diciptakan Tuhan secara demikian:

ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم
شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم
إن الله عليم خبير (الحجرات/٤٩:١٣)

Hai sekalian manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa (*syu'ûb*) dan bersuku-suku (*qabâil*), agar kamu bisa saling mengenal (*ta'âruf*). Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal.

Jadi, kebangsaan dan kesukuan itu adalah alami. Tetapi ajaran agama mengatakan agar hal itu diperlakukan sebagai peluang untuk saling mengenal (*ta'âruf*). Selain alami, kebinekaan juga mengandung manfaat. Tetapi, manusia harus ingat bahwa mereka tergolong ke dalam umat manusia yang satu. Agama berfungsi mengingatkan persamaan di antara sesama manusia itu, sebagai landasan persahabatan, tolong-menolong, dan persaudaraan.

Perbedaan itu tidak akan menjadi persoalan apabila kesemuanya mengacu pada nilai-nilai keutamaan. Itulah, maka dalam suatu masyarakat perlu ada suatu kelompok yang melembaga, yang berorientasi pada nilai-nilai keutamaan. Kelembagaan ini bisa merupakan organisasi yang mewakili kepentingan bersama,

bisa pula negara dan pemerintahan. Tetapi setiap individu bisa membantu terciptanya kepentingan umum itu, yaitu apabila mereka itu bertakwa. Seorang yang bertakwa adalah orang yang selalu cenderung mendekat pada yang *ma'rûf* dan menjauh dari yang *munkar* atas dasar kesadaran dan bukannya paksaan dari luar.

Ummah adalah suatu konsep kesatuan manusia, dari kesatuan yang lebih kecil sampai kesatuan yang lebih besar, hingga mencapai kesatuan umat manusia. Di sini perlu dibedakan antara kesatuan komunitas yang bersifat *gemeinschaft*, yang sifatnya tidak sukarela—yang merupakan kesatuan karena persamaan ras, warna kulit, bahasa, keturunan, darah, dan faktor-faktor alami lainnya—dengan kesatuan masyarakat (*society*), yang sifatnya sukarela dan dibentuk untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu (*gesellschaft*). Komunitas, dalam al-Qur'ân, disebut dengan istilah *sya'b* dan *qabîlah* (jamaknya *qabâil*), seperti yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Ḫujurât/49:13. Sedangkan masyarakat, padanannya adalah *ummah*, dalam arti masyarakat universal. Sebagaimana dikatakan Ismâ'îl Farûqî, apabila menuruti pengertian aslinya dari bahasa Arab, maka pengertian *ummah* melingkupi faktor-faktor geografi, genealogi, bahasa atau nasib sekelompok manusia dalam sejarah. *Ummah*, menurut pengertiannya, bersifat trans-lokal, trans-rasial, dan trans-politik, yakni mengatasi batasan-batasan lokal, rasial, dan satuan politik negara.

Hingga abad ke-17, kewargaan Muslim bersifat kosmopolitan. Seorang seperti Nuruddin al-Raniri dianggap sebagai orang Aceh, orang Melayu, padahal dari segi kelahiran maupun ras, ia adalah orang India dan ternyata meninggal di India. Tetapi, ia tetap disebut sebagai orang Aceh dan orang Melayu, yang dimasukan dalam masa lampau Indonesia. Sebaliknya, di negeri-negeri Muslim lain, orang Indonesia merasa dirinya di rumah sendiri. Identitas yang paling tebal pada diri seorang Muslim adalah kemuslimannya. Mereka dipersamakan di perumahan *tawḫîd* yaitu *ummah*. Dalam perumahan itu berlaku nilai-nilai universal, misalnya tentang ukuran yang menentukan derajat kemuliaan seseorang, yaitu takwa. Sungguhpun demikian, Islam juga mengakui kebangsaan dan perbedaan bangsa. Tetapi, perbedaan

itu tidak menghalangi seorang Muslim untuk bersaudara, tidak saja dengan sesama Muslim, melainkan dengan sesama manusia umumnya.

Dari *Ummah* ke *Jihâd*

Tidak menjadi persoalan, apakah istilah *ummah* itu adalah kata pinjaman dari bahasa Ibrani dan Aramaic atau bahasa Arab asli. Dari sudut bahasa Arab, kata *ummah* atau umat menggambarkan sesuatu yang dibutuhkan, seperti seorang ibu, atau suatu gerak perjalanan menuju ke satu tujuan, yaitu keutamaan (*al-khayr*). Apabila al-Qur'ân menyeru manusia untuk membentuk suatu umat, maka seruan itu mengacu pada terbentuknya Masyarakat Utama, suatu masyarakat yang berlandaskan *îmân* kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang menegakkan yang baik (*ma'rûf*) dan mencegah yang buruk (*munkar*), menuju ke kejayaan dan kebahagiaan (*al-falâh*).

Masyarakat seperti itu, dalam al-Qur'ân disebut sebagai *Ummah Wasath*, *Ummah Muqtashidah*, dan *Khayr Ummah* yang merupakan umat yang unggul atau umat yang berjaya. Dengan meminjam istilah al-Farâbî, masyarakat seperti itu disebut sebagai *al-Madînat al-Fadlîlah*, yang menunjuk pada masyarakat yang telah maju dan mencapai puncak perkembangannya menjadi masyarakat etis yang mampu menyelenggarakan urusannya sendiri, tanpa banyak membutuhkan tekanan-tekanan eksternal yang kerap kali mengandung unsur-unsur kekerasan. Dengan kata lain, masalah-masalah yang timbul dapat diatasi secara *musyâwarah*, *ishlâh*, serta *da'wah bi al-hikmah*, dan *mujâdalah bi 'l-latî hiya ahsan* yang kesemuanya merupakan pendekatan dan metode damai untuk memecahkan persoalan dan sekaligus mengandung unsur perbaikan dan pembenaran yang mengacu pada keutamaan (*al-khayr*) dan kesuksesan atau kejayaan (*al-falâh*). Dengan memakai istilah Indonesia, masyarakat seperti itu disebut sebagai Masyarakat Mandiri.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *jihâd*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan

dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Karena pemakaiannya dewasa ini biasa dikaitkan dengan peristiwa kerusuhan sosial, istilah "*jihâd*" kini mengandung unsur pejoratif. Istilah itu sudah tereduksi, bahkan terdegradasikan maknanya. Masyarakat pun takut menggunakan istilah tersebut.

Dalam entri berikut akan dibahas juga penggunaan istilah *jihâd* ini dalam al-Qur'ân, konsep *jihâd* dalam sejarah Islam, dan rekonseptualisasinya oleh pemikir-pemikir Muslim modern; tempatnya dalam doktrin Islam tentang perang dan damai, serta kaitannya dengan keharusan peningkatan sumber daya manusia.

جهاد

JIHÂD

DEWASA ini, istilah *jihâd* hampir-hampir telah menimbulkan persepsi yang mengandung unsur pejoratif. Ini disebabkan, karena istilah tersebut dipakai dalam kaitannya dengan berbagai peristiwa kerusuhan sosial pada 1970-an di Indonesia yang disebut sebagai gerakan "Komando Jihad." Tidak diketahui secara persis, apakah nama itu dipakai oleh kelompok yang bersangkutan, ataukah hanya penamaan dari luar yang merupakan bagian dari rekayasa politik-militer. Apabila hal pertama yang benar, maka pemakaian itu berarti mereduksi, bahkan mendegradasi, pengertian *jihâd*. Sedangkan hal kedua telah menimbulkan ketakutan masyarakat luas untuk memakai istilah itu.

Jihâd, sebuah Perang Suci

Soalnya akan lain apabila pengertian *jihâd* dipakai sebagai bagian dari peristiwa sejarah, umpamanya sejarah Indonesia pada masa awal kemerdekaan, dimana Bung Tomo meneriakkan

"*Allâh-u Akbar*" melalui corong radio Surabaya sebagai seruan "Perang Suci" melawan kekuatan kolonial, yang tidak saja membangkitkan semangat di antara kelompok-kelompok Hisbullah dan Barisan Sabilillah di pesantren-pesantren, tetapi juga menggerakkan seluruh bangsa Indonesia untuk mempertahankan kemerdekaan sebagai hak suci bangsa yang membebaskan diri dari belenggu penjajahan.

Kira-kira seperti itulah pengertian *jihâd* bagi rakyat Iran yang Syi'ah, ketika melawan kekuasaan tiran Syah Reza Pahlevi. Demikian pula, semangat itulah yang memberi kekuatan kepada rakyat Iran ketika menghadapi agresi Irak. Dalam suatu tulisannya yang menilai kembali "Tujuh Tahun Revolusi Iran," dimuat di *Panji Masyarakat*, 11 April 1987, M. Amien Rais, doktor lulusan universitas Chicago, AS (1981) itu antara lain berkata:

> Sebaliknya, tentara Irak dan sejumlah tentara Arab lainnya bertempur dengan motivasi yang tidak jelas. Dengan moral dan semangat berperang yang rendah, senjata-senjata yang canggih tidak akan banyak menolong. Ungkapan klise bahwa pada akhirnya, *the man behind the gun*, yang menentukan hasil suatu peperangan, memang banyak benarnya. Dorongan berperang yang bersifat materiil (keduniaan) plus semangat Arabisme yang dipropagandakan oleh Saddam Hussein, tampaknya tidak dapat bertahan menghadapi semangat *jihâd* yang berkobar dari pasukan Iran.

Sekarang situasinya berbeda, ketika Irak merasa terkepung oleh pasukan multinasional di bawah AS dan Saudi Arabia yang juga mengundang tentara sewaan dari Banglades, Pakistan, dan Mesir. Irak, berbeda dengan sebelumnya yang berposisi sebagai agresor terhadap Iran, kini menyerukan perang *jihâd*. Saddam sendiri, sebagai seorang pendukung ideologi nasionalisme dan sosialisme Arab, Ba'ath yang sekular, belum tentu memiliki motivasi *jihâd*, tetapi setidak-tidaknya ia mengetahui bahwa dalam masyarakat Muslim seperti di Irak, seruan *jihâd* bisa dijadikan instrumen mobilisasi dukungan rakyat melawan kekuatan militer lawannya yang di atas kertas jauh lebih kuat. Dengan semangat itu ia memperkuat daya tahan masyarakat yang mengalami blokade ekonomi dan militer.

Semangat seperti yang dilukiskan di atas tergolong ke dalam

semangat *"orang-orang yang berjuang (ber-*jihâd*) dan orang-orang yang bersabar"* (Q., s. Muhammad/47:31). Ayat ini turun di Madinah, ketika kaum Muslim baru saja berhijrah dari Makkah, sebelum meletusnya perang Badar. Ketika itu, kaum Muslim belum diizinkan untuk berperang, walaupun sudah mengalami banyak tindak kekerasan dari kaum *kâfir* dan musyrik di Makkah. Ketika telah sampai ke tanah baru, mereka menghadapi ancaman agresi dari kekuatan Makkah. Dalam situasi seperti itu, mereka diserukan untuk bersabar dalam bertahan menghadapi tekanan. Selain tidak dianjurkan untuk mengangkat senjata, kaum Muslim malahan diminta untuk mengharapkan perdamaian, seperti dikatakan pada ayat 35 dari surat yang sama:

فلا تهنوا و تدعوا إلى السلم و أنتم الأعلون و الله معكم و لن يتركم أعمالكم

(محمد/٤٧:٣٥)

Maka janganlah kamu kendor dalam menyeru kepada perdamaian, dan kamu adalah (kelompok) yang paling unggul, dan Allah menyertai kamu, dan Ia tidak akan membuat amal kamu sia-sia.

Perang baru diizinkan kemudian, ketika ancaman telah menjadi nyata. Perlu diingat bahwa tekanan yang dialami oleh Nabi s.a.w. dan para pengikut awalnya berlangsung selama 13 tahun. Selama itu pula Nabi menerima banyak laporan penganiayaan sehingga menimbulkan emosi dari mereka yang berani untuk mengangkat senjata. Tetapi Nabi selalu tidak mengizinkan. Menurut H. Djalaluddin Thaib Datoek Penghulu Basa, seorang guru SMA di Bukittinggi, dalam bukunya *Sejarah Kebudayaan Islam* (1951), tidak kurang dari 70 ayat yang diturunkan, yang menyuruh kaum Muslim bersabar. Sabar, dalam arti bertahan menghadapi provokasi, merupakan manifestasi *jihâd* ketika itu.

Izin, dan bukan seruan, untuk berperang itu turun dengan istilah lain, *qitâl*, dan bukan dengan kata *jihâd*, seperti tampak dalam al-Qur'ân s. al-Hajj/22:39-40:

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله (الحج/٢٢: ٣٩-٤٠)

Tuhan memberi izin kepada mereka yang diperangi untuk berperang (*qitâl*), karena mereka ditindas dan sesungguhnya Allah Maha Kuasa untuk menolong mereka itu, yakni orang-orang yang diusir dari kampung halamannya (Makkah), dengan tidak sah, hanya karena mereka mengatakan, "Tuhan Kami adalah Allah."

Pada tahun 624, pecah perang Badar. Dalam perang tersebut, umat Islam menang. Padahal mereka hanyalah bertahan dari serangan musuh yang jumlahnya berlipat ganda. Kemenangan itu adalah hasil perjuangan yang luar biasa berat, sebab ketika itu kaum Muslim belum biasa berperang dan persenjataannya sangat lemah. Kemenagan itu tidak bisa dicapai tanpa semangat *jihâd*. Tetapi ketika telah selesai berperang, konon Nabi s.a.w. berkata: *"kita baru saja keluar dari* jihâd *kecil untuk memasuki* jihâd *besar, yaitu melawan hawa nafsu."*

Pandangan Orientalis tentang *Jihâd*

Para orientalis tertarik untuk melakukan studi tentang *jihâd*, karena ingin mengetahui sumber-sumber inspirasi yang menggerakkan kaum Muslim dalam menyebarkan agamanya atau bertahan melawan ekspansi kekuasaan politik Barat. Hal ini ditemui dalam buku-buku Hukum Islam yang membahas hukum perang dan damai. Di antara studi Barat yang tertua adalah karya Andrean Reland, terbit tahun 1718, mengenai hukum perang melawan Kristen, dimana dibahas masalah *jihâd*, sebagai doktrin utamanya. Perhatian terhadap masalah ini makin meningkat

ketika cengkeraman kolonialisme makin kokoh, sejalan dengan berkembangnya kapitalisme pada awal abad ke-20 dan bersamaan dengan itu perlawanan terhadapnya juga makin berjangkit.

Ketika itu, pemerintah kolonial Belanda di Indonesia umpamanya, telah hampir berhasil menghancurkan pemberontakan-pemberontakan lokal pada abad ke-19, walaupun baru mampu menundukkan perlawanan rakyat Aceh pada tahun 1904. Di Indonesia, Snouck Hurgrounye, dalam bukunya, *De Achehers* (1894) umpamanya, menyelidiki aspek-aspek sentimen keagamaan yang bisa menimbulkan perlawanan, tetapi sebaliknya apabila dipenuhi bisa "membungkam" suara protes, misalnya dengan memberi kebebasan kepada umat Islam untuk melaksanakan ajaran-ajaran ibadah mereka. Bersamaan dengan itu, kaum orientalis menyelidiki pula aspek-aspek ajaran Islam yang bersifat sosial-politik, yang merupakan sumber inspirasi perlawanan terhadap kekuasaan kolonial. Di sinilah mereka menemukan doktrin *jihâd*.

Pada 1901, seorang Belanda, H. TH. Obbrink umpamanya, melakukan penelitian untuk disertasinya, mengenai gerakan Cheragh 'Alî di India, yang memfokuskan pembahasannya mengenai *jihâd*. Pengertian mengenai istilah ini dirumuskannya menjadi *de heilige oorlog* atau *the holy war*, suatu terjemahan yang sebenarnya tidak dikenal dalam kepustakaan Islam sebelumnya, melainkan diambil dari sejarah Eropa sendiri yang mengenal istilah ini, yang dimengerti sebagai perang karena alasan-alasan keagamaan. Memang, *jihâd* dalam al-Qur'ân dan Hadîts adalah perjuangan dengan motif dan tujuan keagamaan. Tetapi di dalamnya tidak terkandung pengertian "perang suci" sebagaimana dimengerti dalam konteks sejarah Barat, apalagi identik dengan pengertian itu. Sungguhpun begitu, istilah "perang suci" itu akhirnya dipakai juga oleh penulis-penulis Muslim dan diterjemahkan menjadi *al-jihâd al-muqaddas*, antara lain oleh Muhammad Ismâ'îl Ibrâhîm, sekalipun itu digunakan secara proporsional, yaitu sebagai perjuangan membela agama.

Pada tahun 1930, pengarang Belanda yang lain, A.J. Wensinck, mengeluarkan sebuah *Concordance* atau buku pedoman tentang Hadîts yang diterjemahkan ke dalam bahasa

Inggris menjadi *The Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Dalam buku itu terdapat keterangan mengenai *jihâd*, tetapi untuk menemukan keterangan mengenai istilah ini orang harus melihat kepada kata "perang". Hal inilah yang menjadi obyek pembahasan dalam buku Mawlânâ Muhammad 'Alî, *The Religion of Islam*. Dalam buku itu, pendiri Gerakan Ahmadiyah Lahore tersebut berusaha meluruskan pengertian berbagai pengarang Barat mengenai *jihâd* yang mengidentikkannya sebagai perang. Baginya, ini adalah soal mendasar, karena ia melihat bahwa pengertian seperti itu akan merembet kepada pengertian yang salah bahwa "Islam itu disebarkan dengan pedang."

Jihâd memang merupakan bagian yang terpenting dalam ajaran Islam. Berbagai ulama malahan cenderung berpendapat bahwa seandainya ada rukun Islam yang keenam, maka itu adalah *jihâd*. Ajaran Syi'ah malah memasukkan *jihâd* sebagai rukun Islam yang keenam. Sebenarnya maksud dari pengertian *jihâd* adalah *da'wah* yang padanannya dalam bahasa Inggris dan dikenal di lingkungan Barat atau Kristen sebagai *evangelism*. Jika di lain pihak *jihâd* diidentikkan dengan perang, maka hal ini akan mudah sekali menimbulkan salah pengertian bahwa Islam adalah agama kekerasan. Padahal dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:256, dikatakan bahwa *"tiada paksaan dalam agama, karena sesungguhnya yang benar itu sudah jelas bedanya dengan yang salah."* Lepas dari kenyataan bahwa Ahmadiyah adalah aliran dalam Islam yang mengutamakan penggunaan akal sehat dan penalaran, dan karena itu *da'wah*nya sangat ditekankan kepada upaya-upaya intelektual dan penyebaran gagasan, tetapi Islam itu sendiri memang mengutamakan penyebaran agama luhur itu dengan cara damai.

Namun memang benar bahwa *jihâd*, sebagai doktrin perjuangan membela agama dan nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya, seperti kemerdekaan, keadilan, dan perdamaian, dapat dipakai sebagai sumber nilai yang mampu menggerakkan perjuangan melawan ke-*zhâlim*-an seperti kolonialisme. Itulah sebabnya, Rudolf Peters dari Universitas Amsterdam, menulis sebuah studi yang berjudul *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (1979), yang mempelajari hubungan

antara Islam dan kolonialisme Barat, khususnya dampak kolonialisme terhadap Islam. Pembahasannya dititik-beratkan pada doktrin *jihâd* sebagai sumber inspirasi religius perlawanan atas ekspansi Eropa terhadap dunia Islam. Studi ini juga ingin mempelajari apakah dampak itu juga telah mampu merubah interpretasi ulama tentang doktrin *jihâd* ini.

Sebelumnya, Peters telah terlebih dahulu mengeluarkan sebuah buku yang berjudul *Jihâd in Medieaval and Modern Islam* (1977), yang membandingkan pandangan Ibn Rusyd yang hidup di zaman abad pertengahan (1126-1198) dan Maḥmûd Syalthût yang hidup pada zaman modern (1893-1963). Dalam buku itu ia hanya mempresentasikan saja, yang disertai dengan komentar pendek, dalam bentuk terjemahan. Bagian pertama mengenai *jihâd* dalam *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashîd* (1167) karya Ibn Rusyd, sebuah buku fiqih standar yang terkenal dan dipakai sebagai buku teks di Pondok Modern Gontor, dan kedua, karangan mantan Rektor al-Azhar, Mesir, yang berjudul *Al-Qur'ân wa al-Qitâl* (Al-Qur'an dan perang), ditulis pada tahun 1940, tetapi baru terbit tahun 1948.

Kalau kita menengok pada buku *Bidâyat al-Mujtahid* (yang telah diterjemahkan oleh Hanafi MA. ke dalam bahasa Indonesia itu), maka pembahasan mengenai masalah-masalah perang dan damai memang diberi judul *Kitâb Jihâd* yang terdiri dari dua bagian, masing-masing berisi 7 bab. Karena itu, memang ada dasarnya apabila masyarakat umum, termasuk para penulis Barat, lalu mengartikan *jihâd* dengan "perang." Sedangkan dalam tulisan Maḥmûd Syalthût, pengarang memang sedang membicarakan hukum perang seperti yang diajarkan dalam al-Qur'ân, dan bukannya tentang *jihâd*. Seandainya ia berbicara mengenai *jihâd* itu sendiri, maka ia akan membahas bukan hanya masalah perang, melainkan hal-hal lain yang dapat dikategorikan sebagai *jihâd*. Sebelum membahas soal perang ini, ia merasa perlu menjelaskan bahwa *da'wah* Islam tidak bisa dilakukan dengan kekerasan. Mengenai hal ini, ia berkata,

> Sekarang timbul pertanyaan, apakah misi Islam itu membutuhkan kekerasan untuk membuat orang percaya? Tidak, pemakaian kekerasan

sebagai cara untuk membuat orang percaya akan berarti menodai misi itu, ia akan menyebabkan orang berontak yang akhirnya akan memberikan rintangan di jalan. Apabila seseorang menyadari bahwa ia sedang dipaksa untuk melakukan sesuatu, maka hal itu akan mencegahnya untuk menghargai, menghormati dan merenungkannya, apalagi mempercayainya.

Selanjutnya ia mengatakan pula bahwa, "al-Qur'ân mengajarkan kepada kita bahwa Allah tidak mengharapkan orang untuk menjadi beriman dengan cara kekerasan, melainkan dengan jalan studi, refleksi dan kontemplasi." Setelah melakukan pembahasan lebih lanjut mengenai ayat-ayat yang berkenaan dengan izin untuk berperang, ia pun mengambil kesimpulan bahwa: "Tidak ada satu ayat pun di dalam al-Qur'ân yang mendukung pendapat bahwa tujuan berperang dalam Islam adalah untuk memindahkan agama seseorang." Perang, menurut kesimpulannya, hanya diizinkan karena tiga alasan: untuk mencegah agresi, melindungi misi Islam, dan guna mempertahankan kebebasan beragama.

Karangan Syalthût itu adalah keterangan yang sangat baik dan modern mengenai pandangan Islam tentang perang. Penyuntingnya, Peters, agaknya bermaksud, selain membandingkan pendapat mengenai *jihâd* oleh sarjana Muslim dari dua masa yang berbeda, juga untuk memberikan keterangan yang tidak berat sebelah kepada orang Barat mengenai doktrin *jihâd*, sebab ia melihat adanya persepsi yang keliru mengenai hal tersebut, di mana *jihâd* diterjemahkan begitu saja sebagai "perang suci" menurut citra Barat. Karangan Syalthût yang dimuat dalam sebuah buku dengan judul yang mengandung kata *qitâl*, bersama dengan karangan Ibn Rusyd, yang berjudul *jihâd* tersebut, sebenarnya membicarakan mengenai hukum perang dan damai. Ini sebenarnya masih bisa menimbulkan kesalah-pahaman, karena dalam konteks pembahasan ini *jihâd* bisa ditafsirkan sebagai doktrin perang.

Jihâd bukanlah doktrin perang. Para ahli fiqih, seperti dikatakan oleh Mawlânâ Muhammad 'Alî, memberi judul *jihâd* dalam pembahasan mereka mengenai hukum perang (*qitâl*) adalah karena mereka, sebagai yuris, ingin menyelidiki kedudukan hukum dari perang. Dalam mencari dasar-dasar hukum itu,

mereka menemuinya dalam sejumlah ayat al-Qur'ân dan Ḥadîts. Dengan meletakkan hukum tentang perang dalam konteks ajaran *jihâd*, maka para ulama sebenarnya telah mengendalikan dan meluruskan persepsi masyarakat tentang perang. Menurut Ibn Khaldûn, perang adalah bagian dari naluri agresif manusia. Dengan memberikan kerangka hukum, naluri tersebut dapat dikendalikan. Kerangka pengendalian itu, di dalam al-Qur'ân, ditemukan dalam ayat-ayat mengenai *jihâd* yang mencakup, tetapi tidak identik dengan perang itu. Ini tentu mengandung risiko, yaitu memberikan kesan tentang keterkaitan antara *jihâd* dan perang. Karena *jihâd* memang merupakan bagian penting dan bahkan inti dari ajaran Islam, maka bisa timbul kesan, seperti dimiliki oleh Max Weber, bahwa etos sosial Islam adalah etos keprajuritan dan bukannya etos kewiraswastaan.

Seorang ulama pujangga India dan negarawan yang sangat dihormati oleh Nehru, Mawlânâ Abû al-Kalâm Azâd, melihat pula distorsi yang berkembang di sekitar pengertian *jihâd*. Karena itu, ia merasa perlu mengoreksinya. Dalam tulisannya yang membahas soal-soal *khilâfah* atau pemerintahan ia menulis,

> Mengenai pengertian *jihâd*, telah terjadi kesalahpahaman yang serius. Banyak orang mengartikan, *jihâd* itu ialah berperang (kekerasan). Orang-orang yang memusuhi Islam juga terlibat dalam kesalahpahaman ini. Padahal, dengan pengertian ini berarti membatasi arti dari hukum yang amat luas lagi suci dan luhur. Dalam istilah Qur'ân dan sunnah, *jihâd* artinya usaha keras untuk mengatasi kepentingan pribadi guna kepentingan kebenaran. Usaha ini dilakukan dengan lisan, dengan harta, dengan membelanjakan waktu, umur, dan sebagainya dengan memikul macam-macam kesukaran dan juga dengan menghadapi pasukan menumpahkan darah. Untuk menghadapi pasukan musuh diperlukan waktu tertentu, tetapi untuk menghadapi diri pribadi bagi seorang mu'min ialah usaha seumur hidup, *jihâd* pagi dan sore...

Di situ, ia mengatakan bahwa *jihâd* mungkin bisa terwujud dalam bentuk perang, tetapi ini hanya bersifat temporer. Padahal, *jihâd* adalah perjuangan seorang Muslim seumur hidup.

Hal yang sama dinyatakan pula oleh Dr. Munawwar Aḥmad Anees, dalam percakapannya dengan Dr. Ziauddin Sardar (lihat, *Faces of Islam: Conversations on Contemporary Issues*, ed. by

Ziauddin Sardar and Meryl Wynn Davies). Dia mengatakan bahwa *jihâd* adalah upaya yang terarah dan menerus untuk menciptakan perkembangan (*development*) Islam. Itulah yang disebut *jihâd fî sabîl-i 'l-lâh* atau berjuang di jalan Allah. Sedangkan perang, walaupun bisa merupakan suatu bentuk *jihâd*, sifatnya defensif. Itu pun banyak aturan-aturan moral dan etisnya yang bersifat membatasi.

Dalam kajiannya tentang kasus-kasus perlawanan rakyat melawan kolonialisme Inggris di India, 'Abd al-Qâdir di Aljazair melawan Prancis, gerakan Mahdi di Sudan dan pemberontakan Urabi Pasya melawan Inggris di Mesir, gerakan Sanusi melawan Itali di Libya, Deklarasi *Jihâd 'Utsmânîyah* di Turki dan oposisi terhadap kolonialisme Inggris dan Zionisme di Palestina, Peters melihat bahwa doktrin *jihâd* memang berperan vital dalam memberi motivasi, dasar-dasar nilai dan tujuan gerakan-gerakan rakyat tersebut. Namun, dalam kajiannya mengenai doktrin *jihâd* di masa modern, ia pun melihat evolusi dan perubahan pengertian maupun persepsi mengenai *jihâd*.

Pada zaman modern ini, timbul predikat-predikat baru di belakang kata *jihâd*, seperti *jihâd al-da'wah* atau *jihâd al-tarbiyah*, yang mengatakan semangat *jihâd* dapat diwujudkan dalam bentuk *da'wah* dan pendidikan. Sejalan dengan itu, di samping ada *jihâd bi al-sayf* atau *da'wah* dengan pedang, ada juga *jihâd bi al-lisân* atau *jihâd bi al-qalam*, yakni *jihâd* dengan perantaraan lisan dan pena. *Jihâd* dapat pula dilakukan dengan harta benda yang disebut *jihâd bi al-mâl*. Dalam kata-kata itu, *jihâd* bukan sekali-kali diartikan sebagai perang, melainkan perjuangan tanpa senjata. *Jihâd* bisa pula berbentuk perjuangan moral dan spiritual. Kesemuanya itu termasuk ke dalam *jihâd fî sabîl-i 'l-lâh* atau perjuangan di jalan Allah, yakni jalan kebenaran.

Jihâd dalam al-Qur'ân

Kata *jihâd*, dengan enam kata-kata turunannya, disebut oleh al-Qur'ân sebanyak 41 kali. Tetapi kata "*jihâd*" itu sendiri hanya tersebut 4 kali. Kata ini berasal dari kata *jahd* yang disebut 5 kali

atau *juhd* yang hanya disebut sekali saja. Kata yang pertama berarti sekuat-kuatnya, seperti yang dicontohkan dalam al-Qur'ân, s. Fâthir/35:42: *"Dan mereka bersumpah atas nama Allah dengan sekuat-kuat sumpah."* Sedangkan kata kedua berarti kemampuan, kekuatan, daya upaya atau kesanggupan. Satu-satunya kata dalam bentuk ini disebut dalam al-Qur'ân s. al-Tawbah/9:79:

الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين فى الصدقات و الذين لا يجدون إلا جهدهم (التوبة/٩:٧٩)

"(yaitu) orang-orang yang mencela orang-orang mu'min yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (sesuatu untuk disedekahkan), selain sekadar kesanggupannya."

Ayat paling awal yang mengandung kata *jihâd* adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Furqân/25:52. Nama surat yang turun di Makkah ini berbicara mengenai fungsi al-Qur'ân, yaitu sebagai kriterium atau pembeda antara yang *haqq* dan yang *bâthil*, yang benar dan yang salah. Dalam ayat ini, al-Qur'ân adalah "senjata perjuangan." Ia dibuka dengan kata-kata: *"Maha Suci Allah, yang telah menurunkan* al-Furqân *kepada hamba-hamba-Nya, agar dia menjadi media pemberi peringatan kepada seluruh umat manusia."* Selanjutnya, ayat-ayat dalam surat ini berbicara mengenai keesaan Allah dan menolak tuduhan orang-orang *kâfir* dan musyrik yang menganggap al-Qur'ân sebagai "dongeng orang-orang yang terdahulu" yang dibacakan pada tiap pagi dan petang. Tentang tuduhan itu, surat ini menjawab:

قل أنزله الذي يعلم السر فى السموات والأرض إنه كان غفورا رحيما (الفرقان/٢٥:٦)

"Katakanlah: al-Qur'ân ini diturunkan (oleh Allah) yang mengetahui rahasia di langit dan di bumi. Sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Q., s. al-Furqân/25:6)

Penduduk di Makkah pada waktu itu juga menggugat peran Nabi dan mempertanyakan: *"Mengapa Rasul ini memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar?"* (Q., s. al-Furqân/25:7). Mereka tidak bisa mengerti mengapa seorang manusia biasa yang berjual-beli di pasar seperti yang dilakukan oleh Rasulullah, karena pekerjaan beliau sebagai pedagang, bisa dipilih sebagai Rasul. Maka al-Qur'ân turun dengan ayat-ayat mengenai kejadian langit dan bumi dan tanda-tanda kekuasaan Allah dalam berbagai peristiwa alam. Dengan keterangan-keterangan seperti itulah Rasulullah s.a.w. harus berjuang terhadap orang-orang yang menolak (*kâfir*) wahyu *Ilâhî* (lihat, "Muhammad, Nabi Pamungkas," dalam *Nabî*).

Dalam situasi seperti itulah Rasulullah harus berjuang sekuat tenaga untuk bisa menginsyafkan masyarakat. Senjata yang harus dipakai adalah al-Qur'ân. Ayat 51 dan 52 surat al-Furqân/25, berkata demikian:

و لو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيرا. فلا تطع الكافرين و
جاهدهم به جهادا كبيرا (الفرقان/٢٥:٥١-٥٢)

Dan andaikata Kami menghendaki, benar-benarlah akan Kami utus di setiap negeri seorang Rasul yang memberi peringatan. Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang yang reaksioner (*kâfir*). Maka ber-*jihâd*-lah menghadapi mereka dengan bahan bacaan (al-Qur'ân) dengan upaya yang besar.

Dari ayat ini dapat ditarik kesimpulan mengenai makna *jihâd,* yaitu suatu perjuangan berat yang harus dilaksanakan Rasulullah untuk memberi penjelasan mengenai keesaan Allah kepada masyarakat yang politeis dengan bahan-bahan bacaan.

Dalam masyarakat yang didominasi oleh paham politeis, beriman kepada Allah yang Esa adalah suatu perjuangan yang tersendiri. Sebenarnya kepercayaan kaum musyrik di Makkah itu berdiri dalam suatu fondasi yang lemah. Dalam al-Qur'ân s. al-Ânkabût, dasar kepercayaan itu diumpamakan sebagai sarang

laba-laba. Sarang itu memang bisa dipergunakan untuk menjaring mangsa laba-laba, tetapi sarang itu sendiri teramat rapuhnya, sebagaimana halnya berhala yang disembah oleh kaum Musyrik.

Tiga buah ayat *jihâd* terdapat dalam surat ini. Dua kata dalam ayat 6 mengandung arti berjuang (*jâhada* atau *yujâhidu*), sedangkan kata yang terdapat pada ayat 8 berarti "bertengkar mulut." Makna ayat tersebut dapat dipahami dengan memperhatikan rangkaiannya dengan ayat-ayat selanjutnya:

و من جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين. والذين آمنوا و عملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيآتهم و لنجزينهم أحسن الذي كانوا يعملون (العنكبوت/٢٩:٦-٧)

Dan barangsiapa yang ber-*jihâd* (berupaya), maka sesungguhnya hasil upayanya (*jihâd*-nya) itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.

Dan orang-orang yang ber-*îmân*, dan ber-*'amal shâlih*, maka akan Kami hapuskan dosa-dosa mereka dan kepada mereka akan Kami berikan imbalan yang lebih baik dari apa yang mereka kerjakan (Q., s. al-'Ankabût/29:7).

Inti dari anjuran itu adalah *îmân* dan *'amal shâlih*, sebagai ganti dari kegiatan menyembah berhala. Agaknya kaum politeis berkeyakinan bahwa dengan menyembah berhala, mereka bisa mendapatkan sesuatu yang mereka minta. Keyakinan itu dibantah dengan mengatakan, bahwa yang benar adalah ber-*îmân* kepada Allah. Sebab dengan ber-*îmân* kepada Allah, maka aturan permainan yang berlaku dalam masyarakat adalah bahwa seseorang itu akan mendapatkan suatu manfaat (misalnya memperoleh rezeki), hanya apabila melakukan hal-hal yang berhasil guna.

Pada ayat 8, turunan kata *jihâd*, yaitu *jâhada*, mengandung arti lain, yaitu memaksa dengan daya paksaan:

و وصينا الإنسان بوالديه حسنا و إن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما إلي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون. والذين آمنوا و عملوا الصالحات لندخلنهم في الصالحين (العنكبوت/٢٩:٨-٩)

Dan Kami wajibkan kepada manusia agar berbuat kebaikan kepada dua orang ibu-bapaknya. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya. Hanya kepada-Ku-lah kembalimu, lalu Aku kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.

Dan orang-orang yang ber-*îmân* dan mengerjakan *'amal shâlih*, mereka benar-benar akan Kami masukkan ke dalam kategori orang-orang yang baik. (Q., s. al-'Ankabût/29:9).

Sebenarnya, kata *jâhada* baik pada ayat 6 maupun 8, adalah kata kerja yang sama, tetapi mengandung arti yang berbeda, walaupun dapat dirasakan adanya persamaan makna, yakni suatu perbuatan yang mengeluarkan daya dan upaya dalam melakukan sesuatu.

Ayat lain, yang juga tergolong ke dalam wahyu *Makkîyah*, memberikan penjelasan yang sama tentang makna *jihâd*, seperti tercantum pada al-Qur'ân s. al-Hajj/22:78:

و جاهدوا فى الله حق جهاده هو اجتباكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل و في هذا ليكون الرسول

شهيدا عليكم و تكونوا شهداء على الناس فأقيموا

الصلاة و آتوا الزكاة و اعتصموا بالله هو مولاكم فنعم

المولى ونعم النصير (الحج/٢٢:٧٨)

Dan ber-*jihâd*-lah kamu pada jalan Allah dengan *jihâd* yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama, suatu kesempitan. Ikutilah agama orang tuamu, *Ibrâhîm*. Dia telah menamai kamu sekalian orang-orang Muslim sejak dahulu dan begitu pula dalam al-Qurân ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu menjadi saksi atas sekalian manusia. Karena itu, dirikanlah shalat, tunaikan zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong.

Ayat penutup surat itu memberikan konteks dari kata-kata *jihâd* yaitu upaya-upaya untuk menegakkan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa (dengan mendirikan shalat), menciptakan keadilan sosial (dengan zakat) dan membangun persatuan masyarakat (dengan berpegang kepada tali Allah) itu adalah suatu perjuangan yang besar dan berat.

Beberapa ayat lain mengenai *jihâd* dipakai dalam konteks yang berbeda-beda, misalnya dalam al-Qur'ân s. al-Anfâl (Rampasan Perang) disebut dalam situasi perang. Dalam al-Qur'ân s. al-Anfâl/8:72 itu dikatakan:

إن الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا بأموالهم و

أنفسهم في سبيل الله و الذين آووا و نصروا أولئك

بعضهم أولياء بعض (الأنفال/٨:٧٢)

Sesungguhnya, orang-orang yang ber-*îmân* dan berhijrah serta ber-*jihâd* dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang *muhâjirîn*), mereka itu satu sama lain saling melindungi.

Ayat ini agaknya melakukan kategorisasi di antara kaum

Muslim pada masa Nabi setelah berhijrah ke Madinah. Ada beberapa unsur yang dapat dipakai untuk kategorisasi itu, umpamanya saja: ber-*îmân*, berhijrah, memberi pertolongan kepada mereka yang berhijrah dan juga melakukan *jihâd*. *Jihâd* itu juga ada dua macam, yaitu *jihâd* dengan *amwâl* (harta benda) atau dengan *anfus* (tenaga dan jiwa). Pertanyaan yang timbul adalah, siapa yang dimaksud dengan orang-orang yang ber-*jihâd* itu? Bentuk *jihâd* yang tertinggi adalah perjuangan dengan harta maupun kesediaan mempertaruhkan nyawa. Sudah tentu, mereka yang ikut berperang termasuk juga ke dalam kategori *jihâd*. Tetapi ini bukanlah satu-satunya bentuk *jihâd*, sekalipun mendapatkan penghargaan yang tinggi. Kesemuanya dalam ayat 74 dapat dikategorikan sebagai "orang-orang yang benar-benar ber-*imân*" dan "mereka memperoleh ampunan dan rezeki yang mulia."

Jihâd dan *Ijtihâd*

Tidak sedikit buku, apalagi artikel, yang secara khusus membahas istilah *jihâd* dalam berbagai konteksnya. Sebagai contoh adalah buku kecil karangan Ḥasan al-Bannâ, pemimpin terkemuka gerakan *Ikhwân al-Muslimîn*, di Mesir, yang berjudul *Risâlah Jihâd*. Buku ini cenderung mengartikan *jihâd* sebagai perjuangan bersenjata dan kata *jihâd* memang dipakai untuk membangkitkan semangat dan motivasi untuk berjuang dengan mempertaruhkan nyawa. Sehingga tulisan Ḥasan al-Bannâ ini memperkuat kesan bahwa *jihâd* itu adalah suatu doktrin perjuangan dengan mempertaruhkan nyawa.

Buku lain yang secara khusus membahas kata ini adalah karya Abuya A.R. Sutan Mansur, seorang tokoh dari Sumatera Barat yang pernah menduduki jabatan Ketua Umum PP Muhammadiyah tahun 1952-1957. Menurut ulama besar Indonesia ini, *jihâd* adalah "bekerja sepenuh hati." Di sini ia tidak memakai istilah "berjuang," melainkan "bekerja." Pengertian ini dipakainya secara konsisten dalam seluruh uraiannya dalam buku itu.

Ketika masih menjabat sebagai Ketua PP Muhammadiyah,

ia berusaha membangkitkan semangat kerja warga Muhammadiyah dengan roh *jihâd* ini, tidak sekadar hanya dengan melontarkan pandangannya itu lewat pidato-pidatonya saja, melainkan malahan melalui kursus-kursus yang mengambil tema *jihâd* ini. Diakuinya bahwa *jihâd* bisa berbentuk perang, tetapi baginya "perintah perang adalah terbatas." Ia berpendapat bahwa *jihâd* di waktu damai itu lebih berat. "*Jihâd* di waktu damai itu artinya membangun, menegakkan dan menyusun," katanya. Menurut pendapatnya pula, *jihâd* berlangsung melalui tiga tahap dan merupakan syarat yang harus ditempuh. Tahap pertama adalah menciptakan hubungan antara makhluk dengan Khaliknya. Pada tahap kedua, roh suci yang tumbuh pada seseorang akan menimbulkan tenaga yang aktif dan dinamis yang tahu berbuat sesuai dengan tempat, waktu, dan keadaan. Pada tahap ketiga, terjadi perkembangan intelektual dari *'ilm al-yaqîn* ke *ḫaqq al-yaqîn*, melalui proses peningkatan *îmân*.

Kalau kita melihat ayat-ayat *jihâd* yang turun di Makkah, maka kata-kata ini memang mengandung arti umum, yaitu "bersungguh-sungguh dalam melakukan sesuatu." Untuk bisa bersungguh-sungguh itu seseorang perlu mempersiapkan syarat-syaratnya agar tercapai tujuannya melakukan kegiatan itu, dengan mencurahkan segala pikiran, tenaga, dan alat-alat yang dimilikinya. A.R. St. Mansur secara singkat menyebut tiga faktor yang perlu diadakan, yaitu: tenaga roh atau semangat, tenaga yang dapat ditimbulkan oleh ilmu, dan tenaga benda. Atau menurut orang sekarang, perlu menghimpun segala sumber daya. *Jihâd* terutama lebih mengarah kepada sumber daya yang terdapat pada manusia sendiri.

Banyak orang kurang menyadari bahwa *jihâd* itu memiliki akar kata yang sama dengan *ijtihâd*, yaitu *jahd*, seperti tercantum dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:109: *"Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan* (jahd), *bahwa jika datang kepada mereka sesuatu mukjizat, pastilah mereka ber-*îmân *kepadanya."* Hanya istilah *ijtihâd* ini berasal dari Ḫadîts, sedangkan *jihâd* memang disebut dalam al-Qur'ân. *Ijtihâd* juga berarti bersungguh-sungguh, sehingga dalam berbagai karangan, dua kata itu dirangkaikan menjadi "*jihâd* dan *ijtihâd*." Yang pertama

berarti upaya total, sedangkan yang kedua lebih bersifat upaya pikir.

Dalam al-Qur'ân s. al-'Ankabût/29:69, dijumpai sebuah ayat yang berbunyi: *"Dan orang-orang yang ber-*jihâd *untuk (mencari keridlaan) Kami, maka benar-benar Kami akan tunjukkan mereka ke jalan-jalan Kami (*subulanâ*). Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik."* Ayat ini menunjukkan bahwa *jihâd* itu adalah aktivitas kerohanian dalam rangka mencari keridlaan Allah. Apabila orang itu berbuat baik, maka ia akan ditunjukkan kepada berbagai alternatif jalan menuju ke keridlaan-Nya. Seorang orientalis Amerika, Richard C. Martin, dalam buku introduksinya mengenai Islam untuk pembaca Barat, *Islam: A Cultural Perspective* (1982), mengatakan bahwa, "walaupun *jihâd* tidak secara universal diakui sebagai salah satu rukun Islam, namun *jihâd* termasuk sebagai salah satu kewajiban yang diwujudkan oleh seorang Muslim dalam satu dan lain bentuknya." Menurut definisinya, *jihâd* adalah "upaya untuk mencapai kesempurnaan moral dan keagamaan." *Jihâd*, menurut observasi empirisnya, adalah "suatu bentuk patriotisme dan kewarganegaraan."

Ziauddin Sardar, dalam bukunya *Rekayasa Masa Depan Peradaban Islam* (1979), mengatakan bahwa seorang Muslim akan selalu berusaha untuk menumbuhkan karakternya dengan Nabi s.a.w. sebagai teladan. Tetapi ini adalah suatu proses yang membutuhkan *jihâd* yang dapat dikembangkan melalui pembentukan kelompok-kelompok kekeluargaan yang terdiri dari empat atau lima orang. Dalam kelompok yang disebutnya "*usrah*" ini, setiap anggotanya akan berinteraksi dalam ber-*jihâd*, yang tiada lain adalah "perjuangan yang dapat memberikan kualitas spiritual dan moral kepada manusia."

Dalam pembahasannya mengenai "Arti dan Fungsi Tauhid" dalam acara Ramadlan di Kampus UGM (1982), Dr. M. Amien Rais menjelaskan bahwa "komitmen dan misi manusia Tauhid" hanya bisa dicapai "dengan *jihâd*, dalam arti *badzl al-juhd* (*total endeavor*) ke arah total dari seluruh tenaga, daya, dana, dan pikiran untuk mewujudkan *kalimah hiya al-'ulyâ*, yaitu terselenggaranya nilai-nilai yang diridlai oleh Allah s.w.t." (Q., s. al-

Tawbah/9:41).

Para pemikir dan penulis modern, pada umumnya, berpendapat bahwa makna *jihâd* perlu ditransformasikan menjadi etos kerja modern, semacam nilai *bushido* di Jepang yang dapat menjadi unsur nilai penting dalam Restorasi Meiji. Bagi pakar agribisnis, Dr. Ir. A.M. Saifuddin, *jihâd* pada zaman ini perlu dijadikan nilai manusia industrial. *Jihâd* adalah perwujudan dari upaya mobilisasi sumber daya, baik sumber daya manusia, sumber daya material, maupun sumber daya teknologi dan kelembagaan.

Dari *Jihâd* ke *'Ilm*

Jihâd adalah doktrin Islam yang berkedudukan sentral. Jika ada aliran dalam masyarakat Islam yang cenderung menempatkan *jihâd* sebagai rukun Islam yang keenam, maka pandangan ini bisa dipahami mengingat setiap Muslim memang diwajibkan untuk melakukan upaya-upaya yang sungguh-sungguh dalam mewujudkan *kalimat al-tawhîd*. Konsekuensi *jihâd* adalah upaya untuk memobilisasi segala sumber daya, karena itu, semangat *jihâd* dengan sendirinya akan menuntut setiap Muslim untuk berpikir dalam kerangka analisis sumber daya.

Abuya A.R. Sutan Mansur, pada awal dasawarsa 50-an, telah memelopori pandangan baru mengenai *jihâd*. Pada waktu itu memang sedang berlangsung pergantian masa dari masa perang ke masa pembangunan nasional. Konsep *jihâd* pada waktu itu mulai diletakkan dalam kerangka membangun bangsa dan umat. Interpretasi dan pengembangan doktrin *jihâd* akan mengikuti perubahan situasi dan sasaran perjuangan. Pada waktu sekarang pun, doktrin *jihâd* memerlukan upaya pemikiran baru.

Dewasa ini, bangsa Indonesia telah menyadari berbagai tantangan yang tergelar di muka dalam menyongsong abad ke-21. Dalam proses globalisasi, dimana Indonesia sebagai bangsa terus didesak untuk mengintegrasikan diri ke dalam sistem dunia, umat Islam terpanggil untuk ikut menyumbangkan diri dalam memperkuat keunggulan kompetitif bangsa. Dalam konteks ini,

doktrin *jihâd* menjadi relevan, karena berdasarkan doktrin ini, masyarakat dan bangsa didorong untuk menghimpun segala sumber daya agar mampu melakukan proses transformasi.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *'Ilm*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam.

Semua manusia mencipta dan diciptakan oleh kebudayaannya. Sejarah kebudayaan manusia berkembang dari tahap mitis, ontologis, dan fungsional. Secara keseluruhan, al-Qur'ân menekankan pada kebudayaan yang fungsional di mana ilmu dan teknologi mengambil peran sentral. Al-Qur'ân mengajarkan agar manusia berpengetahuan, tidak sekadar untuk mencari tahu, melainkan dengan tujuan tertentu yang bersifat fungsional.

‘ILM

ILMU sudah menjadi kata Indonesia sehari-hari. Dalam bahasa Jawa juga dikenal istilah *ngelmu*. Keduanya berasal dari kata yang sama, yaitu *‘ilm*, kata yang berasal dari bahasa Arab. Dalam pengertian sehari-hari, yang pertama berkaitan dengan pengetahuan umum, sedangkan yang kedua dengan soal-soal kebatinan.

Etos Ilmu dalam Islam

Tetapi, apakah "ilmu"—yang padanannya dalam bahasa Inggris adalah *science*, dalam bahasa Jerman *wissenschaft*, dan dalam bahasa Belanda *wetenschap*—itu? Jawabannya ternyata tidak satu. Pada umumnya, ilmu didefinisikan sebagai sejenis pengetahuan, tetapi bukan sembarang pengetahuan, melainkan pengetahuan yang diperoleh dengan cara-cara tertentu, berdasarkan kesepakatan di antara para ilmuwan. Ilmu ini pada umumnya dibagi menjadi tiga bidang: ilmu-ilmu pasti dan alam, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora. Di antara ketiganya, yang benar-benar

diakui paling "ilmiah" atau benar-benar *science* adalah yang pertama, walaupun dalam tradisi Jerman umpamanya, yang disebut *wissenschaft* termasuk juga sastra dan sejarah. Pandangan di atas tampak juga di Indonesia. Sebagian orang, terutama dari kalangan ilmu-ilmu eksakta dari ITB dan IPB, karena tidak puas dengan terjemahan yang ada, menerjemahkan *science* dengan "sains" dan bukannya "ilmu pengetahuan," seperti lazimnya berlaku.

Para pengarang buku fisika standar, *College Physics*, Robert L. Weber, Kenneth V. Manning, dan Marsh H. White, menjelaskan bahwa istilah *science* bukan bahasa Inggris asli. Mereka tidak menjelaskan darimana asal katanya. *The New Columbia Encyclopaedia* menjelaskan, bahwa kata itu berasal dari *scientia* yang artinya *knowledge* atau pengetahuan. *Webster's 20th Century Dictionary* memberikan penjelasan lebih lengkap. *Science*, katanya, sebenarnya adalah sebuah kata Perancis yang berasal dari kata kerja *sciens* yang artinya to *know* atau tahu, tetapi lebih jauh ia berasal dari kata Latin, *scire*, sebuah kata kerja, yang artinya tahu, mengetahui, mengerti, mengenal, dan sebagainya (*Kamus Latin-Indonesia*, karangan Drs. Prent, et. al.). Dan kata bendanya adalah *scientia*.

Dari sudut bahasa Indonesia, kata "ilmu," seperti halnya kata *science* dalam bahasa Inggris, juga berasal dari kata asing, dari bahasa Arab. Ilmu berasal dari *'ilm*, kata jadian dari *'alima*, *ya'lam-u*, menjadi *'ilm-un*, *ma'lûm-un*, *'âlim-un*, dan seterusnya. Tiga kata yang terakhir itu menjadi kata Indonesia: ilmu, maklum dan alim-ulama. Dalam bahasa Arab, *'alima*, sebagai kata kerja, berarti tahu atau mengetahui. Ilmu, sebagaimana halnya *science* atau *scientia*, berarti juga pengetahuan.

Sangat menarik keterangan seorang orientalis, Franz Rosenthal, bahwa akar kata *'a-l-m* dalam bahasa Arab tidak mempunyai persamaan dengan akar kata bahasa-bahasa Semit lainnya, yang mempunyai arti yang sama, walaupun bahasa Arab termasuk ke dalam rumpun bahasa Semit. Sebaliknya, kata *y-d-'a*, yang merupakan akar kata bersama dari bahasa-bahasa Semit lainnya, yang artinya "mengetahui," tidak dipakai dalam bahasa Arab. Sementara itu, dalam persamaan akar kata *'a-l-m* di antara bahasa-

bahasa Semit, termasuk Arab, akar kata itu mempunyai arti lain, yaitu "tanda" (*sign, mark*) atau "keabadian" (*eternity*). Untuk pengertian itu, bahasa Arabnya adalah *âyah* dari akar kata *a-y-w*. Ini menimbulkan kesan bahwa terdapat kaitan erat antara pengertian "tahu" dan "tanda" dalam bahasa Arab.

Ilmu, yang sudah menjadi bahasa Indonesia, bukan hanya sekadar bahasa Arab, tetapi juga tercantum dalam al-Qur'ân. Dalam bahasa Arab sehari-hari sebelum turunnya al-Qur'ân, ilmu hanya bermakna pengetahuan biasa. Tetapi melalui ayat-ayat al-Qur'ân yang turun tahap demi tahap, kata ini berproses dan membentuk makna dan pengertian tersendiri, yang terstruktur. Memang, kata ilmu itu bisa sekadar diartikan sebagai "pengetahuan" biasa, tetapi bisa lebih dari itu, tergantung dari pemahaman orang terhadap makna kata tersebut. Jika pemahaman itu dilakukan dengan mempelajari dan mendalami implikasi maknawi yang terkandung dalam berbagai penggunaan kata itu dalam al-Qur'ân, kata-kata itu bisa berkembang menjadi etos. Hal itu kemungkinan besar berkembang karena pernyataan Nabi yang mengandung anjuran, bahkan perintah, seperti yang kita kenal, *"Mencari ilmu itu wajib bagi setiap Muslim," "Carilah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina," "Carilah ilmu sejak dari buaian sampai ke liang lahat," "Barangsiapa mati ketika sedang mengembangkan ilmu untuk menghidupkan Islam, maka di Surga ia sederajat di bawah para Nabi," "Para ilmuwan adalah pewaris (tugas) para Nabi"; "Ilmu pengetahuan itu adalah milik orang mu'min yang hilang, di mana saja ia mendapatkannya, maka ia lebih berhak memilikinya dari yang lain."* Pernyataan-pernyataan Nabi ini diperkuat firman Allah dalam al-Qur'ân s. al-Mujâdalah/58:11: *Allah akan meninggikan derajat orang yang beriman dan berilmu beberapa derajat.*

Karena menuntut ilmu dinyatakan wajib, maka kaum Muslim pun menjalankannya sebagai ibadah. Ada pula sebuah Ḥadîts yang mengatakan bahwa *"barangsiapa menempuh jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah memudahkan jalannya ke surga."* Dan di dalam al-Qur'ân sendiri, ilmu terdapat dalam sebuah doa: *"Ya Tuhanku, tambahkan padaku ilmu pengetahuan."* (Q., s. Thâhâ/20:114). Tetapi lebih dari itu timbul pertanyaan: mengapa men-

cari ilmu itu diwajibkan? Maka orang pun mencari keutamaan ilmu itu. Di samping itu, timbul pula proses belajar-mengajar sebagai konsekuensi menjalankan perintah Rasulūllah itu. Dalam kenyataan sejarah perkembangan Islam, proses belajar-mengajar itu menimbulkan perkembangan ilmu, yang lama maupun baru, dalam berbagai cabangnya. Ilmu telah menjadi tenaga pendorong perubahan dan perkembangan masyarakat. Hal itu terjadi, karena ilmu telah menjadi suatu kebudayaan. Dan sebagai unsur kebudayaan, ilmu mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam masyarakat Muslim di masa lampau.

Istilah ilmu menjadi penting, karena ia termasuk istilah di dalam al-Qur'ân. Dengan mempelajari al-Qur'ân, maka orang akan bisa menarik kesimpulan bahwa ilmu bukanlah sekadar pengetahuan, tetapi pengetahuan dengan kualitas tertentu. Sebagai kenyataan kebudayaan, Franz Rosenthal—yang sudah dikutip di atas—melihat bahwa pada zaman abad pertengahan, ilmu telah berkembang menjadi konsep yang sangat sentral dalam masyarakat Muslim. Demikianlah antara lain katanya dalam bukunya setebal 341 halaman yang berjudul *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970):

> Dalam bahasa Arab biasa, *'ilm* dapat digartikan pengertiannya dengan "pengetahuan" (*knowledge*). Sungguhpun begitu, "pengetahuan" mengandung kekurangmampuan dalam mengekspresikan semua kenyataan dan perasaan yang terkandung dalam kata *'ilm*. Karena *'ilm* adalah salah satu dari sekian konsep yang mendominasi dunia Islam dan telah membentuk dan memberi ciri khusus dalam segala kompleksitasnya peradaban Islam.

Jadi, menurut Rosenthal, *'ilm* tidak bisa diartikan begitu saja dengan "pengetahuan." Dalam keterangan pendahuluan terhadap bukunya itu, ia hanya mengemukakan fakta yang terjadi dalam sejarah peradaban Islam. Ini menimbulkan keingintahuan: bagaimana sebenarnya istilah *'ilm* itu diinterpretasikan oleh para sarjana Muslim, yang kemudian membawanya kepada studi filologi dan epistemologi. Dari studinya itu, ia mengambil kesimpulan bahwa istilah *'ilm* memang beroleh tempat yang istimewa dalam peradaban Islam, tidak kalah pentingnya dengan

istilah-istilah lainnya dilihat dari segi dampaknya terhadap peradaban Islam. Ia menulis:

> Sebenarnya tidak ada satu konsep pun yang secara operatif berperan menentukan dalam pembentukan peradaban Islam di segala aspeknya, yang sama dampaknya dengan konsep *'ilm*. Hal ini tetap benar, sekalipun di antara istilah-istilah yang paling berpengaruh dalam kehidupan keagamaan kaum Muslim, seperti "*tawḥîd*" (pengakuan atas keesaan Tuhan), "*al-dîn*" (agama yang sebenar-benarnya), dan banyak lagi kata-kata yang secara terus-menerus dan bergairah disebut-sebut. Tidak satupun di antara istilah-istilah itu yang memiliki kedalaman dalam makna dan keluasan dalam penggunaannya, yang sama dengan kata *'ilm* itu. Tidak ada satu cabang pun dalam kehidupan intelektual kaum Muslim yang tidak pernah tersentuh oleh sikap yang begitu merasuk terhadap "pengetahuan" sebagai sesuatu yang memiliki nilai tertinggi, dalam menjadi seorang Muslim.

Keterangan Rosenthal itu kiranya tidak berlebihan, jika diingat bahwa wahyu pertama yang turun kepada Rasulullah adalah perintah untuk membaca: *"Bacalah, dengan nama Tuhanmu yang mencipta"* (Q., s. al-'Alaq/96:1). Setelah itu diingatkan bahwa manusia diciptakan dari segumpal darah, yang memberikan kesadaran ontologis, dan bahwa Tuhan itu, selain Pencipta juga Pemurah, yang memberikan kesadaran etis, diberitakan juga lewat Rasulullah bahwa Tuhan memberikan ilmu kepada manusia lewat perantaraan pena sebagai media komunikasi (Q., s. al-'Alaq/96:4-5). Maka sebenarnya yang dibawa sejak semula oleh al-Qur'ân adalah dua semangat kembar: *tawḥîd* dan keilmuan.

'Ilm dalam al-Qur'ân

Dalam al-Qur'ân, kata *'ilm* ternyata memang banyak disebut, yaitu sebanyak 105 kali, lebih banyak dari penyebutan kata *al-dîn* yang sebanyak 103 kali. Tetapi dengan kata jadiannya, ia disebut tidak kurang dari 744 kali. Untuk menyebutnya secara terinci, kata-kata jadian itu disebut dalam bentuk dan frekuensi sebagai berikut: *'alima* (35), *ya'lam-u* (215), *i'lam* (31), *yu'lam-u* (1), *'ilm* (105), *'alîm* (18), *ma'lûm* (13), *'âlamîn* (73), *'âlam* (3),

a'lam (49), *'âlim* atau *'ulamâ'* (163), *'allâm* (4), *a'llama* (12), *yu'llim-u* (16), *'ulima* (3), *mu'allam* (1) atau *ta'allama* (2). Dari kata jadian itu, timbul berbagai pengertian seperti: mengetahui, pengetahuan, orang yang berpengetahuan, yang tahu, terpelajar, paling mengetahui, memahami, mengetahui segala sesuatu, lebih tahu, sangat mengetahui, cerdik, mengajar, belajar (studi), orang yang menerima pelajaran atau diajari, mempelajari; juga pengertian-pengertian seperti tanda (*'alam*), alamat, tanda batas, tanda peringatan, segala kejadian alam (dunia), segala yang ada, dan segala yang dapat diketahui.

Ternyata, untuk mengetahui dan menemukan pengertian tentang ilmu itu dalam al-Qur'ân, tidak cukup hanya kalau dicari pengertiannya dari kata-kata yang berasal dari akar kata *'a-l-m*. Sebab kata "tahu" itu tidak hanya diwakili oleh kata tersebut. Paling tidak ada beberapa kata yang mengandung pengertian "tahu" seperti *'arafa*, *darâ*, *khabara*, *sya'ara*, *ya'isa*, *ankara*, *bashîrah*, dan *Hakîm*. Kata-kata jadian dalam al-Qur'ân yang berasal dari kata *'arafa* sendiri umpamanya, disebut sebanyak 34 kali. Karena itu, menurut Rosenthal, kata *'ilm* adalah sinonim dengan kata *ma'rifah*.

Salah satu kata jadiannya juga telah menjadi bahasa Indonesia yang kita kenal akrab, yaitu *'ârif*. Kata ini memang diartikan sebagai orang yang memiliki pengetahuan yang tertinggi, jika orang telah sampai kepada tahap "*ma'rifah*," walaupun hal ini lebih dikenal di dunia tasawuf. Dalam al-Qur'ân terdapat sebuah ayat yang melukiskan hal ini, umpamanya dalam al-Qur'ân s. al-Mâ'idah/5:83:

و إذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم
تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق
(المائدة/٥:٨٣)

Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (wahyu), kamu lihat mereka mencucurkan air mata, disebabkan kebenaran yang telah mereka ketahui (*'arafû*).

Pengertian ilmu pengetahuan terdapat pula dalam kata *ḥikmah* yang sudah menjadi kata Indonesia. Biasanya kata hikmah dipakai langsung tanpa terjemahan, dan pengertiannya adalah "pelajaran." Orang yang bisa "memetik hikmah" adalah orang yang bisa "mengambil pelajaran" dari pengalaman. Tetapi hikmah biasa diterjemahkan juga dengan "kebijaksanaan" atau pengetahuan tertinggi. Dalam al-Qur'ân sendiri kata hikmah memang berkaitan dengan hasil pemikiran seseorang dan sebagai hasil pemikiran, hikmah merupakan sesuatu yang sangat berharga, seperti tercermin dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:269:

يؤتي الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة

فقد أوتي خيرا كثيرا و ما يذكر إلا أولوا

الألباب (البقرة/٢:٢٦٩)

> Allah memberi hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang mendapatkan hikmah, sungguh ia telah diberi kebajikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (*dzikr*), kecuali orang yang berakal (*ûlû 'l-albâb*)

Dari ayat di atas kita memperoleh pula definisi *ûlû 'l-albâb*, yaitu orang yang melakukan pemikiran secara berulang-ulang dan terus-menerus, sehingga akhirnya bisa meraih pengetahuan yang tertinggi, atau hikmah. Pengertian di sekitar ilmu agaknya memang harus dicari keterangannya dari berbagai kata kunci. Beberapa kata kunci itu kerap kali bertemu dalam satu ayat. Sebagai contoh, kalau kita berbicara mengenai kata "tanda" atau "alamat" yang merupakan sasaran dari pengetahuan, maka kita akan teringat kepada kata "*âyah*" (jamak, *âyât*) Kata ini disebut sebanyak 392 kali dalam al-Qur'ân. Kata ini sering ditafsirkan dua macam, yaitu ayat-ayat yang merupakan wahyu Allah yang tersurat dalam al-Qur'ân, tetapi juga yang diartikan sebagai tanda-tanda atau simbol-simbol yang terdapat dalam alam semesta dan diri manusia (sebagai makhluk biologis yang merupakan bagian dari alam semesta) yang disebut sebagai ayat-ayat "*kawnîyah*."

Kata "*âyât*" ternyata sering terdapat dalam suatu ayat (sebagai

bagian dari surat dalam al-Qur'ân) atau serangkaian ayat-ayat yang berkaitan dengan aktivitas mental yang disebut "pikir" dan "*dzikr.*" Orang yang memiliki aktivitas mental dan menggunakannya untuk menatap ayat-ayat Tuhan ini disebut *ûlû 'l-albâb.* Gejala ini dapat dijumpai dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:190-191:

إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب. الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم و يتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار

(آل عمران/٣:١٩٠-١٩١)

Sesungguhnya dalam terciptanya langit dan bumi dan silih bergantinya malam dan siang, adalah pertanda (*âyât*) bagi orang yang memiliki akal (*ûlû 'l-albâb*). (Yaitu) orang-orang yang melakukan refleksi tentang Allah (*dzikr*), ketika mereka itu sedang berdiri, sedang duduk, atau sedang berbaring di atas lambung mereka, dan mereka memikirkan (*tafakkur*) tentang kejadian langit dan bumi. (Dan mereka pun berkata): Tuhan kami, Engkau tidak menciptanya tanpa tujuan, Maha Suci Engkau. Selamatkan kami dari siksa neraka.

Dalam tafsirnya terhadap ayat ini, Mawlânâ Muhammad 'Alî mengatakan, bahwa konsekuensi berpikir dan ber-*dzikr* adalah menuntut ilmu. Pengertian yang berhubungan dengan aktivitas pikir dalam al-Qur'ân disebut sebanyak 18 kali. Tetapi yang berkaitan dengan *dzikr*, yang antara lain dapat juga diartikan sebagai "mengambil pelajaran," disebut 285 kali. Sedangkan *ûlû 'l-albâb* disebut 16 kali dalam konteks yang berbeda-beda.

Keterangan tentang sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'ân ini sangat menarik. Dalam *Tafsir al-Qur'ânul-Hakim*, karya H.M. Kasim Bakry, Imam M. Nur Idris dan A. Dt. Madjoindo, dijelaskan bahwa 'Âisyah pernah pada suatu waktu menjelang subuh

melihat Rasulullah menangis: "Aku lihat air matanya menetes ke tikar sembahyang." Bilal, yang ingin meminta izin untuk adzan subuh, ketika melihat Nabi menangis, bertanya: "Ya Rasulullah, mengapa engkau menangis, padahal Allah telah mengampuni segala dosa engkau yang telah lalu maupun yang akan datang?" Maka Rasulullah pun menjawab: "Wahai Bilal, sesungguhnya aku adalah hamba Allah yang bersyukur." Maka beliau pun membacakan dua ayat di atas dan berkata: "Sungguh celaka orang yang membaca ayat itu, tetapi ia tidak memikirkan maknanya."

Ḥadîts di atas memerlukan keterangan. Salah satu keterangannya adalah teori kebudayaan yang dikembangkan oleh filsuf Belanda, Van Peursen, dalam bukunya *Strategi Kebudayaan*. Menurut teorinya, perjalanan budaya manusia dapat dibagi menjadi tiga tahap perkembangan: tahap *mitis*, tahap *ontologis*, dan tahap *fungsional*. Dalam tahap mitis, manusia masih merasa dirinya terkepung oleh kekuatan-kekuatan gaib sekitarnya, yang dilihatnya sebagai kekuatan kekuasaan dewa-dewa alam raya. Pada tahap ontologis, manusia sudah terbebas dari kekuasaan mitis dan mulai mengambil jarak dengan segala sesuatu yang ditatapnya. Ia mulai berpikir dan meneliti. Pada tahap ini manusia telah melahirkan ilmu; dan ilmu inilah yang membebaskan sikap dan alam pikirannya. Ketika manusia mulai masuk ke dalam tahap fungsional, ia tidak lagi terpesona oleh lingkungannya, tetapi juga tidak mengambil jarak, melainkan berusaha mencari relasi-relasi baru dan kebertautan segala sesuatu dalam alam sekitarnya.

Dalam alam pikiran ontologis, manusia menjumpai distansi, jarak, karena manusia berusaha mencari pengertian. Tetapi dalam alam pikiran fungsional, manusia mulai melihat dunia yang saling menunjukkan relasi dan kebertautan antara yang satu dengan yang lain. Pada tahap ini manusia telah mampu mencapai dan menciptakan teknologi dan etika. Cara pemikiran yang bersifat fungsional ini dapat kita temui misalnya dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:164:

إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار

والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون (البقرة/٢:١٦٤)

Sesungguhnya dalam kejadian langit dan bumi dan perbedaan siang dan malam, serta kapal-kapal yang berlayar di lautan membawa harta benda yang mengandung manfaat bagi manusia dan hujan yang turun dari langit, lalu dihidupkan-Nya dengan itu bumi yang telah mati, serta disebarkan-Nya aneka binatang di muka bumi, dan mega yang bertebar antara langit dan bumi, sesungguhnya kesemuanya itu menjadi tanda-tanda *(âyât)* Allah bagi mereka yang mempergunakan akal pikiran.

Dalam alam pemikiran seperti itu, orang tidak hanya sekadar ingin tahu, tetapi juga memikirkan manfaat-manfaatnya bagi kehidupan manusia. Pemikiran seperti itu timbul apabila orang melihat bahwa segala yang ada itu diciptakan dengan kebenaran-kebenaran yang pasti (Q., s. al-Zumar/39:5) dan tidak sia-sia karena mengandung tujuan-tujuan tertentu yang bersifat fungsional bagi kehidupan manusia (Q., s. al-Baqarah/2:190). Pengertian di atas dapat ditangkap lebih jelas dalam al-Qur'ân s. al-Mulk/67:15 yang mengatakan:

هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه (الملك/٦٧:١٥)

Dialah yang membuat bumi berfungsi melayani kebutuhanmu. Maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian rezeki-Nya.

Untuk sampai ke taraf itu, manusia memang diberi kemampuan untuk menjelaskan (*al-bayân*) segala gejala yang terdapat pada alam semesta. Ilmu *al-bayân*, yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Rahmân/55:4, berkaitan erat dengan gejala-gejala alam yang

mengandung perhitungan-perhitungan (ayat 5) dan ukuran-ukuran yang pasti atau *mîzân* (ayat 9). Perhitungan dan pengukuran adalah cara yang paling penting dan fundamental dalam mencapai pengetahuan ilmiah. Sungguhpun demikian, dasar dari ilmu pengetahuan itu, menurut al-Qur'ân, adalah proses berpikir, mempergunakan penalaran dan perenungan yang mendalam (*dzikr*), sebagaimana tersebut dalam al-Qur'ân s. al-Nahl/16:11-13. Semua itu tercakup dalam pengertian *al-bayân*, yaitu proses penjelasan (*explanation* atau *discourse*) yang merupakan kemampuan istimewa yang dianugerahkan Allah kepada manusia.

Sebenarnya di dalam al-Qur'ân terdapat nuansa-nuansa pengertian yang berkaitan dengan metodologi ilmu pengetahuan, sebagaimana yang dapat ditangkap dari arti dan pengertian istilah-istilah seperti: *fahhama*, *'aqala*, *bashîr*, *faqiha*, *halam*, *khabara*, *albâb*, atau *nuhâ*, di samping istilah-istilah yang telah dibahas di muka. Dari segi metodologi, pengertian keilmuan terkandung dalam istilah-istilah seperti *ikala*, *kala*, *qadara*, *qaddara*, *wazana*, *taffafa*, *istawfâ*, *mikyal*, dan *miqdar*. Namun, intinya adalah bahwa pengetahuan itu dapat diperoleh melalui observasi (*bashîr*) terhadap segala sesuatu yang merupakan dasar dari pemikiran, penalaran, perhitungan, pengukuran dan perenungan. Dengan perkataan lain, ilmu adalah suatu pengetahuan yang dapat dijelaskan, dan ada penjelasannya menurut aturan-aturan tertentu yang perlu disepakati dalam suatu masyarakat ilmu.

Agama dan Ilmu Pengetahuan

Dalam buku kecilnya, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan* (1954), Dr. Mohammad Hatta merasa perlu secara khusus membahas soal hubungan antara ilmu dan agama. Sebab menurut kesannya, tentang hubungan itu telah terjadi banyak kesalahpahaman. Sumbernya terletak dari sejarah ilmu dan agama itu sendiri. Menurut pendapatnya, pada waktu yang lalu, khususnya antara agama Kristen dan ilmu pengetahuan, tetapi kiranya berlaku pula bagi agama-agama lain, terdapat ketegangan hubungan

antara keduanya, antara lain dimasyhurkan dengan peristiwa inkuisisi gereja terhadap Nicolas Copernicus dan Galileo Galilei. Keadaannya kini sudah berubah, berkat kemajuan pemikiran dan tentunya pengalaman. Pada dasarnya Hatta berpendapat bahwa medan garapan ilmu dan agama itu berbeda. Pengetahuan yang dapat ditinjau dengan keterangan akal, ada batasnya, yaitu terbatas pada pengalaman, kategori ruang-waktu, dan hukum kausalitas. Di luar itu, tidak ada pengetahuan yang sah, yang didapat dari pikiran. Itulah medan kepercayaan, katanya. Maka sehubungan dengan itu ia berpendapat bahwa:

> Kemajuan pengetahuan tentang agama dan tentang ilmu mengajar, kedua belah pihak mengetahui batas masing-masing. Agama mengakui bahwa di luar daerahnya sendiri ada daerah yang dapat diserahkan kepada ilmu untuk diselidiki dan dikupas masalah-masalahnya. Kemudian ternyata pula bahwa pengetahuan yang dihasilkan ilmu itu dapat menjadi bahan bagi agama untuk memperkuat keyakinannya.

Atas dasar itu, Hatta berkesimpulan bahwa "ada perlainan keinsafan antara ilmu dan agama, tetapi bukan pertentangan." Bagi Hatta, ilmu bersangkutan dengan soal pengetahuan dan agama adalah masalah kepercayaan.

Sekalipun Hatta berpendapat bahwa hubungan antara ilmu dan agama bukanlah pertentangan, melainkan perbedaan bidang garapan, tetapi di situ terselip pengertian, seolah-olah ada keterpisahan antara ilmu dan agama. Beberapa pernyataan Hatta memang mengandung kebenaran, misalnya tentang keterbatasan akal dan adanya hal-hal yang manusia tidak bakal tahu, seperti tentang kapan datangnya hari kiamat. Di dalam al-Qur'ân sendiri, umpamanya surat al-A'râf/7:187 dikatakan:

يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو

(الأعراف/٧:١٨٧)

Mereka menanyakan kepadamu tentang kiamat: "Bilakah terjadinya?" Katakanlah: "Sesungguhnya pengetahuan tentang kiamat itu ada pada Tuhanku; tidak seorangpun dapat menjelaskan waktu kedatangannya selain Dia."

Di dalam al-Qur'ân terdapat pula pernyataan, bahwa ada hal-hal tertentu yang hanya sedikit saja diketahui manusia, misalnya yang terdapat dalam surat al-Isrâ'/17:85,

و يسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا (الإسراء/١٧: ٨٥)

Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tiadalah kamu diberi pengetahuan, melainkan sedikit'.

Jadi menurut al-Qur'ân memang benar adanya bidang-bidang, di mana jangkauan pengetahuan manusia terbatas. Tetapi dalam hal ruh umpamanya; obyek ini sebenarnya masih berada dalam jangkauan ilmu pengetahuan, walaupun kemampuan ilmu juga terbatas. Dalam hal hari kiamat, manusia memang tidak tahu kapan datangnya, tetapi kemungkinan kejadian seperti itu masih berada dalam jangkauan ilmu untuk menjelaskannya, misalnya jika terjadi perang nuklir. Hal ini dijelaskan umpamanya dalam al-Qur'ân s. al-Takâtsur/102 "*Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin.*"

Bahkan manusia bisa mendapatkan keyakinan ilmiah (teoretis) atau *'ilm al-yaqîn*, dan tidak harus membuktikannya dengan pengalaman empiris atau *'ayn al-yaqîn* untuk bisa memahami akibat-akibat yang ditimbulkan oleh perbuatan menumpuk-numpuk harta benda. Sungguhpun demikian, kesadaran akan keterbatasan ilmu sangat penting bagi manusia sendiri. Sebab, ketidaksadaran mengenai hal itu bisa mengakibatkan bencana bagi umat manusia.

Sekalipun keterangan Hatta mengandung kebenaran, ada beberapa hal yang perlu dijelaskan. Pertama, menurut al-Qur'ân, obyek agama bukanlah hal-hal yang hanya tergantung pada

kepercayaan. Al-Qur'ân mengajarkan kepada manusia untuk berpikir dan menggunakan penalaran terhadap ajaran-ajaran agama itu sendiri, sekalipun tentang beberapa hal, misalnya mengenai hal-hal yang gaib, sehingga akan mempertebal keyakinannya. Kedua, Islam itu sendiri sebagai agama, mengajarkan doktrin-doktrin yang mengembangkan budaya ilmu. Doktrin keilmuan, termasuk juga di dalam bidang agama atau *al-dîn*. Kalau kita membagi ilmu menjadi dua, seperti dikemukakan oleh John Neville Keynes, yaitu ilmu normatif dan ilmu positif, maka al-Qur'ân mengakui kedua-duanya. Menurut Dr. Anas Zarqâ', al-Qur'ân banyak mengandung apa yang disebut *positive statement* atau pernyataan-pernyataan tentang yang ada, di samping pernyataan-pernyataan tentang yang seharusnya (*normative statement*). Karena itu, pengertian "agama" dalam kalimat yang disebut Hatta, perlu diganti dengan "kepercayaan" atau "*'aqîdah*." Sedangkan agama, menurut al-Qur'ân mencakup ilmu pengetahuan.

Agama, atau *al-dîn*, dalam pengertian al-Qur'ân tidak hanya menyangkut soal-soal akhirat. Justru agama adalah pedoman untuk kehidupan nyata di dunia ini, termasuk mengajarkan doktrin tentang ilmu pengetahuan. Ada sebuah Hadîts Nabi yang mengatakan: "*Sesungguhnya, Allah ditaati dan disembah dengan ilmu. begitu juga kebaikan dunia dan akhirat bersama ilmu, sebagaimana kejahatan dunia dan akhirat karena kebodohan.*" Sebuah Hadîts Nabi yang lain mengatakan hal yang serupa: "*Barangsiapa menginginkan kebaikan di dunia ini, hendaklah mencari dengan ilmu, barangsiapa menginginkan kebaikan diakhirat, mencari dengan ilmu, dan barangsiapa menginginkan keduanya, hendaklah mencari ilmu.*"

Teori Ilmu dalam Islam

Ilmu, dengan berbagai cabang-cabangnya, terus berkembang. Tetapi sejalan dengan perkembangan itu, ilmu sebagai gejala yang makin nyata dalam kehidupan manusia terus dan makin dipersoalkan dan dipelajari. Ini menunjukkan bahwa orang tidak puas

dengan jawaban yang ada. Tetapi, sementara orang masih belum puas juga dengan keterangan yang diberikan mengenai ilmu, persoalan baru pun timbul. Pada mulanya, ilmu hampir identik dangan apa yang disebut pengetahuan. Lama kelamaan, ilmu makin membedakan dirinya dengan pengetahuan biasa. Ketika orang menyadari bahwa ilmu berbeda dengan pengetahuan biasa, dan makin rumit tanda-tanda gejalanya, maka orang pun mulai mempertanyakan hakikat ilmu itu. Maka berkembanglah filsafat ilmu.

Secara sederhana, ilmu memang mengandung arti "pengetahuan." Demikianlah kata "ilmu" itu biasa diterjemahkan dalam berbagai ayat. Di sini "ilmu" sinonim dengan "pengetahuan." Misalnya saja kata "*'ilm*" dalam rangkaian kata "*jâ'a-ka min al-'ilm*" dalam al-Qur'ân, s. al-Baqarah/2:120 diterjemahkan dengan "pengetahuan," tetapi dalam ayat 145 dengan "ilmu," padahal pengertiannya sama persis, yaitu tentang "datangnya ilmu atau pengetahuan" kepada seseorang atau suatu kaum. Karena itu, untuk mengetahui makna yang lebih mendalam tentang "ilmu," kita perlu menyelidiki apa yang disebut "tahu" itu. Suatu yang kiranya konsisten dalam al-Qur'ân adalah bahwa "tahu" itu bersangkutan dengan apa yang bisa diketahui (oleh manusia). Sedangkan yang tidak bisa diketahui, atau berada di luar jangkauan "tahu," bukanlah pengetahuan, setidak-tidaknya di luar ilmu atau pengetahuan. Contohnya dapat dilihat dalam al-Qur'ân s. al-Najm/53:28:

و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن.و إن
الظن لا يغني من الحق شيئا (النجم/٥٣:٢٨)

Dan yang terdapat pada mereka bukanlah ilmu (pengetahuan), mengenai hal itu (kehidupan akhirat). Tiada lain, mereka hanya mengikuti dugaan-dugaan, sedangkan sesungguhnya dugaan-dugaan itu tidak sedikit pun mencerminkan kebenaran.

Dalam al-Qur'ân s. al-Ahqâf/46:23, terdapat ayat yang mengatakan:

قال إنما العلم عند الله و أبلغكم ما أرسلت به و لكني أراكم قوما تجهلون (الأحقاف/٤٦:٢٣)

Ia berkata: "pengetahuan (tentang hal itu) hanya pada Allah, dan aku (hanya sekadar) menyampaikan kepada kamu apa yang dengan itu aku diutus, tetapi aku melihat kalian seperti orang-orang yang bodoh."

Selanjutnya dalam ayat 26 terdapat pula kalimat:

وجعلنا لهم سمعا و أبصارا و أفئدة فما أغنى عنهم سمعهم و لا أبصارهم و لا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله و حاق بهم ما كانوا به يستهزءون (الأحقاف/٤٦:٢٦)

Kami telah memberikan mereka pendengaran, penglihatan, dan kalbu, tetapi pendengaran, penglihatan, dan kalbu mereka tidak mereka pergunakan sedikit pun tatkala mereka menolak ayat-ayat Allah, bahkan mereka terjebak dalam olok-olok mereka sendiri.

Kalau kita kaitkan dua ayat itu, agaknya pendengaran, penglihatan dan kalbu adalah alat untuk memperoleh pengetahuan (ilmu), dan dengan itu orang bisa memahami kebenaran ayat-ayat yang diturunkan oleh Allah. Di sini dapat disimpulkan bahwa di samping melalui lorong empiris, ilmu pengetahuan dapat dicapai pula melalui jalur intuisi (*qalb*). Fisikawan, Albert Einstein, pernah mengatakan soal ini.

Dapat ditarik kesimpulan, bahwa ada beberapa hal yang manusia tidak bisa menjangkaunya dengan pengetahuan. Beberapa hal itu—misalnya tentang kehidupan di akhirat atau tentang hari kiamat (Q., s. al-Ahzâb/33:63)—adalah sesuatu yang berada

di luar pengetahuan atau ilmu. Kalaupun kita merasa seolah-olah tahu, maka "tahu" kita itu hanyalah cerminan dari apa yang sedikit kita ketahui sekarang. Sungguhpun demikian, ada pula hal-hal yang diketahui karena itu berada dalam jangkauan ilmu, walaupun kemampuan manusia terbatas menjangkaunya, misalnya tentang ruh, seperti tersebut dalam al-Qur'ân s. al-Isrâ/17:85. Pengetahuan mengenai hal itu terdapat pada Allah. Dikatakan dalam al-Qur'ân s. al-A'râf/7:19, bahwa ilmu Allah itu mencakup segala sesuatu. Dalam al-Qur'ân s. al-Ra'd/13:9, dikatakan bahwa Allah adalah *"yang mengetahui segala yang gaib dan yang nampak."* Sifat dari ilmu Allah itu antara lain dilukiskan dalam al-Qur'ân s. Luqmân/31:27:

و لو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام و البحر
يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات
الله ان الله عزيز حكيم (لقمن/٣١:٢٧)

Seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah keringnya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) *kalimât* (ilmu) Allah. Sesungguhnya Allah Maha Agung lagi Maha Bijaksana.

Sementara itu, jangkauan ilmu manusia, di samping terbatas, juga tidak sempurna (Q., s. Yûnus/10:39). Tetapi jelas, manusia itu diberi kemampuan ilmu atau menjangkau pengetahuan. Keterangan mengenai hal ini dalam berbagai tafsir al-Qur'ân dirujukkan pada ayat 31 surat al-Baqarah: *Dan ia mengajarkan kepada Âdam keseluruhan nama-nama segala sesuatu.* Ketika kemampuan mengeja nama-nama benda itu diujikan kepada para malaikat, mereka menjawab: *"Maha Suci Engkau. Kami tidak mempunyai ilmu selain yang Engkau ajarkan. Engkau Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana"* (Q., s. al-Baqarah/2:32).

Ketika hal yang sama diujikan kepada Âdam, ternyata Âdam mampu mengeja nama-nama tersebut (Q., s. al-Baqarah/2:33).

Dengan kemampuan itulah maka manusia memiliki ilmu. Sehingga dapat ditarik kesimpulan: ilmu itu bersumber dari kemampuan manusia, yang tidak terdapat pada makhluk lain, untuk mengidentifikasikan segala sesuatu yang merupakan obyek pengetahuan, dengan indra dan intuisinya. Dengan kemampuan itu pula manusia bisa melakukan komunikasi dan transfer pengetahuan kepada orang lain, tidak saja di antara yang hidup dalam satu generasi, melainkan juga ke generasi berikutnya. Filsuf Ernst Cassirer, dalam bukunya *Philosophy of Symbolic Form* (1929), yang kemudian dibuatkan edisi pendeknya yang lebih terkenal, *An Essay On Man* (1944), menyebut hakikat manusia sebagai "makhluk simbolis" (*homo simbolicum*), karena kemampuannya mengeja nama-nama segala sesuatu itu. Tetapi sekali lagi, jangkauan pengetahuan dan kemampuan ilmu manusia itu terbatas adanya (Q., s. al-Baqarah/2:255). Keterangan mengenai ini sebenarnya sekaligus menjelaskan bahwa obyek ilmu itu terbatas. Walaupun manusia memiliki kecenderungan untuk memperbincangkan dan membahas sesuatu yang sebenarnya tidak diketahuinya. Dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:66 dikatakan:

ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم
تحاجّون فيما ليس لكم به علم والله يعلم
وأنتم لاتعلمون (آل عمران/٣:٦٦)

Beginilah kamu. Kamu (memang sewajarnya) bantah-membantah tentang hal yang kamu memiliki ilmu. Tetapi mengapa kamu bantah-membantah tentang apa yang kamu tidak mempunyai ilmu? Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui.

Dalam surat itu, pokok yang menjadi perbincangan adalah, apakah Ibrâhîm itu termasuk golongan Yahudi atau Nasrani? Al-Qur'ân menjelaskan bahwa tidak mungkin Ibrâhîm itu

tergolong satu di antara dua agama itu. Sebab Ibrâhîm itu sudah ada sebelum lahirnya kedua agama itu, atau sebelum turunnya *Tawrât* dan *Injîl*. Ibrâhîm adalah seorang yang "*hanîf*" (cenderung kepada kebenaran) dan yang "*muslim*" (menyerahkan diri kepada Allah) dan tidak bisa dimasukkan sebagai Yahudi atau Nasrani (lihat, "Nabi Ibrâhîm," dalam *Nabî*). Keterangan selanjutnya mengenai Ibrâhîm dan kaitannya dengan dua agama itu pada ayat-ayat selanjutnya, mengajarkan suatu sistem analisis sejarah. Itulah antara lain ciri ilmu, yaitu adanya cara penalaran tertentu.

Dalam al-Qur'ân, ternyata ilmu bukanlah sekadar pengetahuan biasa, tetapi suatu pengetahuan yang di dalamnya terkandung penalaran tertentu. Seperti yang diungkapkan dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:143: "*Terangkan kepada-Ku dengan keterangan yang berdasarkan ilmu, jika kamu memang bisa membuktikan suatu kebenaran.*"

Konteks ayat ini adalah mengenai berbagi hukum yang berdasarkan kepercayaan yang tidak masuk akal, seperti yang terdapat dalam hukum yang berlaku pada kalangan kaum Yahudi. Dalam hukum itu terdapat larangan mempergunakan, mengambil manfaat, atau memakan berbagai jenis binatang dan tanaman, tetapi tidak ada dasar penalarannya. Maka, dalam ayat berikutnya dikatakan: "*Maka siapakah yang lebih* zhâlim *daripada orang-orang yang membuat dusta (kebohongan) terhadap Allah, untuk menyesatkan manusia, tanpa pengetahuan?*"

Pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 140, dikatakan: "*Sesungguhnya, rugilah orang yang membunuh anak-anak mereka, karena kebodohan dan karena ketiadaan ilmu.*"

Ayat ini mencela tradisi yang terdapat di kalangan bangsa Arab pada waktu itu yang melakukan "kurban" untuk Allah, dengan membunuh atau mengurbankan salah seorang anak laki-laki yang paling mereka cintai. Tradisi ini oleh al-Qur'ân disebut sebagai kebodohan dan tidak ada dasar ilmunya. Tradisi tersebut dan berbagai tradisi lainnya, dalam al-Qur'ân s. al-An'âm/6:136-151, dikemukakan sebagai kasus ontologis untuk dibahas dan diberi penilaian. Dari pembahasan itu, masyarakat bisa menyusun pedoman hidup dan sistem hukum yang rasional.

Salah satu pendekatan untuk memahami makna ilmu dalam al-Qur'ân adalah dengan mengambil kasus surat al-An'âm (hewan ternak) yang terdiri dari 165 ayat itu. Kata "*'ilm*" sebenarnya disebut dalam 41 di antara 114 surat dalam al-Qur'ân, atau sekitar 36%, di antaranya 11 (27%) berasal dari surat-surat *Madânîyah* dan sisanya 30 (73%) berasal dari surat-surat *Makkîyah*. Kalau dilihat dari frekuensi penyebutannya, 25 kali (24%) berasal dari surat-surat *Madânîyah* dan sisanya 80 kali (76%) berasal dari surat-surat *Makkîyah*. Dengan perkataan lain, sebagian besar kata "*'ilm*" terdapat di surat-surat *Makkîyah*. Dalam surat al-An'âm sendiri kata "*'ilm*" disebut 8 kali. Ini adalah surat yang terbanyak menyebut kata itu. Tetapi, kalau diperhitungkan frekuensi seluruh kata yang mempunyai akar kata yang sama, maka kata ini disebut 43 kali dalam surat ini, 15 di antaranya kata "*'alima*" ("*ya'lam-u*").

Surat al-An'âm, yang tergolong ke dalam surat *Makkîyah* itu —dengan mengambil kasus ladang, tanaman dan hewan ternak, dan di lain pihak gejala-gejala ritus kaum musyrik yang mempunyai adat menyisihkan hasil ladang dan ternak untuk sesajian (ayat 137)—membahas tentang penegakan tatanan masyarakat baru. Hal ini juga dikaitkan dengan kebiasaan membunuh satu di antara anak-anak lelaki dalam suatu keluarga, sebagai kurban kepada berhala (ayat 136 dan 138). Dilihat dari sudut filsafat ilmu, surat itu menyajikan dasar ontologis terhadap persoalan teoretis tentang kaitan antara kepercayaan dan sistem sosial atau sistem hukum suatu masyarakat. Dalam ayat 142 dikemukakan kasus kebun dan hasil-hasilnya. Selanjutnya pada ayat 143 dan 148, surat ini menawarkan dasar epistemologis. Pada ayat 148 tersebut dikatakan: *"Katakanlah, apakah kamu mempunyai (suatu dasar) ilmu sehingga kamu bisa mengatakan demikian itu?"* Kemudian pada ayat 149 Allah berfirman: *"Allah mempunyai argumen* (hujjah) *yang kuat."* Ini merupakan konfirmasi dari ayat 57 yang berbunyi: *"Katakanlah: Sesungguhnya aku (berada) di atas* hujjah *(argumentasi) yang nyata dari Tuhanku."* Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa dasar epistemologis yang dipakai untuk menjelaskan gejala yang diambil sebagai kasus dalam surat tersebut adalah argumen yang rasional.

Salah satu kesimpulan yang dapat diambil adalah pernyataan dalam ayat 142:

و من الأنعام حمولة و فرشا كلوا مما رزقكم الله (الأنعام/٦:١٤٢)

Dan di antara binatang ternak itu ada yang dijadikan untuk pengangkutan dan ada pula yang untuk disembelih. Makanlah dari rezeki yang diberikan Allah kepadamu.

Di sini al-Qur'ân memperkenalkan cara berpikir fungsional terhadap alam sekitar. Hal yang sama juga telah dikemukakan ayat sebelumnya. Dalam cara berpikir fungsional tersebut tersurat sikap etis seperti yang tercermin dalam ayat sebelumnya:

و هو الذي أنشأ جنات معروشات و غير معروشات و النخل و الزرع مختلفا أكله و الزيتون و الرمان متشابها و غير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر و آتوا حقه يوم حصاده و لا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين (الأنعام/٦:١٤١)

Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang berjunjung dan tidak berjunjung, pohon kurma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buah-buahnya, yaitu zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya), tetapi tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya bila panen tiba dan tunaikan hak (untuk fakir miskin) dari hasil panen itu, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang boros.

Hasil pemikiran di atas bertentangan dengan pola kepercaya-

an kaum musyrik yang berpikir memberikan sesaji dalam pesta besar-besaran untuk berhala, atau yang dianggap sebagai Tuhan. Al-Qur'ân merubah adat itu dengan sistem zakat untuk fakir miskin dan bukannya persembahan untuk Tuhan. Adat menyembelih anak juga diganti dengan menyembelih kambing untuk fakir miskin dalam tradisi kurban yang dipelopori Nabi Ibrâhîm a.s. Al-Qur'ân juga memberikan pedoman kepercayaan, sikap etis dan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang berbunyi:

ألا تشركوا به شيئا و بالوالدين إحسانا و لا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم و إياهم

(الأنعام/٦:١٥١)

Janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah kepada ibu-bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Sebab Kamilah yang akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka (Q., s. al-An'âm/6:151).

Dilihat dari kacamata filsafat ilmu, surat al-An'âm ini memberikan dasar-dasar moral dan etik atau dasar-dasar aksiologis terhadap ilmu.

Keseluruhan ayat-ayat dalam surat ini menyajikan berbagai ciri "ilmiah" atau dasar-dasar pengertian ilmu seperti: Bukti tertulis (ayat 7 dan 92), adanya tanda bukti, kesaksian indrawi, dapat diketahui, dilakukan dengan jalan justifikasi atau pembenaran (*tashdîq*), adanya olah pikir (ayat 50), pertimbangan (ayat 153), melihat kegunaannya (ayat 143), dan argumentasi (*hujjah*), memakai takaran dan timbangan (ayat 53), melakukan perhitungan (ayat 97), dan mengandung penjelasan (ayat 99 dan 155). Sebaliknya, hal-hal yang bukan atau dapat dipertentangkan dengan ilmu dikaitkan dengan hal-hal seperti mengacaukan (*fitnah*), melakukan dugaan-dugaan (spekulasi) yang tidak berdasar, kabur, menyesatkan, mendustakan kebenaran, kebodohan, kebohongan, mengikuti hawa nafsu, membingungkan, tindakan yang membabi buta dan bertentangan dengan kemanusiaan.

Pada bagian-bagian akhir surat ini terdapat suatu ayat yang mengandung satu kata kunci yang maksudnya sejalan dengan keseluruhan argumentasi yang dapat dikaitkan dengan fungsi ilmu, yaitu kata "*ishlâḫ*" yang artinya "perbaikan" atau "pembaruan" (*reform*). Fungsi ilmu sejajar dengan *ishlâḫ* ini: *Barangsiapa yang ber*-îmân *dan mengadakan perbaikan* (ishlâḫ), *maka tiada kekhawatiran dan tiada pula kesedihan.* Dari ayat itu kita bisa menarik kesejajaran antara ilmu dengan motivasi yang berdiri di balik usaha-usaha perbaikan dan mencapai kemajuan, yang tidak lain adalah kreativitas.

Dari *'Ilm* ke *Ûlû al-Albâb*

Dapat ditarik kesimpulan bahwa pengertian ilmu, dalam al-Qur'ân, secara garis besar dibagi menjadi dua. Pertama adalah ilmu Allah yang mencakup segala sesuatu, termasuk yang dapat disaksikan oleh indra manusia maupun di luar itu, atau disebut yang gaib. Ini hanya dapat diketahui lewat wahyu. Kedua adalah ilmu manusia yang mencakup segala pengetahuan yang dapat dijangkau oleh manusia, melalui indra dan kalbu (intuisi). Jangkauan ilmu manusia ini terbatas. Ada hal-hal yang manusia hanya bisa mengatakan "tentang hal itu Allah yang lebih mengetahui" (*Allâh-u a'lam*).

Sungguhpun demikian, al-Qur'ân sendiri menyatakan, bahwa manusia diberi kemampuan menjangkau pengetahuan dan keterangan serta mengajarkan doktrin agar manusia melihat ke seluruh horison (makrokosmos) dan dalam diri manusia sendiri (mikrokosmos) untuk mempelajari segala ciptaan Allah untuk kesejahteraan manusia dan pemeliharaan lingkungannya (Q., s. Fushilat/41:53). Aspek-aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis ilmu dapat dipelajari lebih lanjut dengan mengkaji (*tadabbur*) keseluruhan istilah-istilah dalam ayat-ayat yang secara langsung atau tidak langsung ikut membentuk struktur pengertian di sekitar ilmu tersebut.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *ûlû al-albâb*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, ber-

kaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Konsep *ûlû al-albâb* ini sekarang sering dikaitkan dengan kecendekiawanan, yang belakangan ini merupakan kata yang paling populer di Indonesia. Ini, selain disebabkan oleh munculnya sejumlah organisasi cendekiawan, secara langsung juga berkait dengan makna cendekiawan itu sendiri, atau secara khusus, cendekiawan Muslim. Entri berikut, mencoba menelusuri makna kata *ûlû al-albâb* tersebut dengan sepenuhnya merujuk kepada al-Qur'ân.

Memang kata yang paling tepat dirujuk, dalam konteks makna dan tugas cendekiawan Muslim dewasa ini, adalah *ûlû al-albâb*—yang rupanya konsep ini merupakan penemuan khas pemikir Muslim di Indonesia. Dalam kata *ûlû al-albâb* itulah, kombinasi antara ulama dan pemikir itu tampil dengan jelas.

أولوا الألباب

ÛLÛ AL-ALBÂB

PADA awal perkembangannya, ketika ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia) yang didirikan di Malang, sedang mencari jatidirinya, antara lain dengan mencari pengertian tentang apa itu "cendekiawan" dan "cendekiawan Muslim," orang mencari jawabannya dari al-Qur'ân. Tetapi ternyata sulit ditemukan istilah yang tepat. Ada sementara orang mengartikan cendekiawan dengan istilah *'âlim* atau yang lebih lazim, *'ulamâ'* yang merupakaan bentuk jamak dari yang pertama itu. Tetapi, *'ulamâ'* di Indonesia dan di dunia Islam umumnya, sudah mempunyai pengertian baku. *'Ulamâ'*, yang sudah menjadi istilah Indonesia—dipakai untuk pengertian sebuah kata benda *mufrad* atau tunggal itu—adalah seorang ahli agama. Memang, seorang *'ulamâ'* bisa mempunyai pengetahuan di luar bidang agama, tetapi ia disebut *'ulamâ'* karena keahliannya di bidang agama.

Seorang penulis rubrik "Hikmah" di harian *Republika*, Ismail Ya'kub, dalam suatu artikelnya menulis bahwa istilah "*'ulamâ'*" itu di dalam al-Qur'ân hanya disebut dua kali. Dalam tulisannya itu ia juga lagi mencari istilah yang tepat untuk pengertian

cendekiawan. Dan ia pun menemukannya dengan rasa mantap dalam kata *ûlû al-albâb* yang sering diterjemahkan dengan "orang yang mempunyai akal." Terjemahan itu tentu saja tidak memadai. Dan penulis itu mengemukakan beberapa ciri *ûlû al-albâb* yang disimpulkannya dari berbagai ayat al-Qur'ân. Itulah, menurut hemat Ismail Ya'kub, pengertian yang esensial tentang "cendekiawan Muslim."

Dalam diskursus mengenai jatidiri cendekiawan Muslim, istilah *ûlû al-albâb* tersebut memang banyak disebut. Dalam berbagai ceramah yang dilakukan oleh Dr. Ir. Muhammad Imaduddin Abdurrahim, K.H. Ali Yafie, Dr. Ir. M. Amin Aziz, Prof. Dr. Quraish Shihab dan M. Chabib Chirzin, istilah itu sering dikutip. Sebelum ICMI lahir tahun 199C, istilah ini memang sudah sering disebut, walaupun masih di kalangan terbatas. Misalnya, sebuah pesantren yang dipimpin oleh Dr. Ir. A.M. Saefuddin di Bogor, dinamakan Pesantren "Ulul Albab," yang didukung oleh orang-orang IPB.

Sebelumnya, juga dari lingkungan IPB, telah diperkenalkan istilah "pakar." Prof. Dr. Andi Hakim Nasution sangat berjasa mensosialisasikan istilah ini. Kata pakar berasal dari kata *fakkar* yang lebih sering disebut dalam al-Qur'ân dalam kata kerja *fakkara* atau *tafakkara*, yang artinya adalah berpikir. Dengan demikian kata pakar sebenarnya berarti "ahli pikir." Tetapi, kata ini juga sudah mengandung arti yang mapan, yaitu "pemikir" yang mendekati arti "filsuf" dan tidak harus seorang sarjana yang menyandang gelar dari proses pendidikan yang teratur dan diakui. Ahli pikir atau pemikir bisa pula seorang *'ulamâ'*, tetapi *'ulamâ'* pemikir. Tetapi ahli pikir umumnya diasosiasikan dengan pemikir di bidang umum.

Dalam diskursus tentang cendekiawan Muslim, orang cenderung ingin mengkombinasikan unsur-unsur *'ulamâ'* dan pemikir. Ketika ditemukan istilah *ûlû al-albâb*—yang memang merupakan "penemuan" baru di Indonesia dalam diskursus keagamaan itu—agaknya ditemukan kombinasi itu. Sebenarnya jika kita mau meneliti, *'ulamâ'* itu tidak hanya menyangkut pengetahuan agama saja, melainkan juga pengetahuan pada umumnya. Tetapi pengertian baku yang berkembang dalam

masyarakat telah menjurus kepada pengertian itu. Karena itu orang cenderung mencari istilah lain seperti *ûlû al-albâb*. Hanya saja kata *ûlû al-albâb* tersebut agak sulit dilafalkan oleh lidah Indonesia sehingga hanya disebut di lingkungan khusus.

Ûlû al-Albâb dalam al-Qur'ân

Istilah *ûlû al-albâb* terdiri dari dua kata, yakni *ûlû dan al-albâb*. Kata *ûlû* ini banyak dipakai dalam al-Qur'ân dengan kombinasi lain. Di antara kata yang paling dikenal adalah kata *ûlû al-amr* yang artinya "*(orang) yang memiliki atau memegang urusan.*" Ada pula yang menterjemahkan "yang memegang kekuasaan," seperti tercantum dalam ayat 59 surat al-Nisâ'.

Kata lain yang tidak begitu dikenal, tetapi relevan dengan masalah yang sedang kita bahas ini adalah *ûlû al-'ilm*, artinya "orang yang memiliki ilmu" atau memiliki pengetahuan. Dalam surat "Âlu 'Imrân/3:17 kata itu disebut dengan predikat tertentu, yakni "orang yang berilmu dan berdiri di atas keadilan." Di sini dapat ditafsirkan bahwa orang yang berilmu itu mampu atau cenderung untuk bersikap adil. Sikap adil itu bisa diperoleh jika orang memiliki ilmu. Jika ada orang yang berilmu dan bersikap tidak adil, maka keilmuannya itu perlu diragukan.

Dalam surat Âlu 'Imrân/3:13 ada pula istilah menarik perhatian yang bersifat kiasan, yakni *ûlû al-abshâr* yang dalam terjemahan tafsir *The Holy Qur'an* karya Muhammad 'Alî dialihbahasakan sebagai "mereka yang memiliki mata." Dari anak kalimat yang lebih panjang dikatakan: "*Sesungguhnya dalam hal ini ada pelajaran bagi mereka yang mempunyai mata.*" Memang dalam ayat itu kasus empirisnya adalah dua pasukan yang saling bertempur. Yang satu bertempur di jalan Allah dan yang lainnya di jalan kafir.

Dari *asbâb al-nuzûl* diketahui bahwa yang dimaksud Perang *Badr*, dimana pasukan agresor dari Makkah berjumlah 1000 orang, sedangkan kaum Muslim yang bertahan di Madînah hanya berjumlah 313 orang. Tetapi, seperti yang tercatat dalam sejarah, kaum kafir bisa dikalahkan. "*Sesungguhnya pada yang demikian*

itu terdapat pelajaran bagi orang yang mempunyai mata-hati," kata ayat itu. Bagi orang kebanyakan, fakta empiris itu tidak berbicara apa-apa. Namun bagi *ûlû al-abshâr*, mereka yang mempunyai penglihatan, peristiwa itu memberikan pelajaran. Di situ, "mereka yang mempunyai mata" adalah suatu kiasan bagi mereka yang bisa mengambil kesimpulan dan pelajaran dari penglihatan mereka.

Makna yang lebih jelas dari kata *ûlû al-abshâr* tersebut nampak pada surat al-Nûr/24:44 yang berbunyi:

يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة

لأولى الأبصار (النور/٢٤:٤٤)

Allah membuat malam dan siang silih berganti. Sesungguhnya, itu semua adalah pelajaran yang besar bagi orang yang mempunyai penglihatan (*ûlû al-abshâr*).

Dalam ayat ini, orang yang memiliki penglihatan akan melihat bahwa gejala "malam dan siang yang silih berganti" itu mempunyai makna tertentu yang bisa memberikan pelajaran.

Tetapi bukankah, selain yang buta, semua orang itu mempunyai mata dan penglihatan? Hanya saja tidak semua orang bisa menarik pelajaran. Dan yang bisa menarik pelajaran adalah mereka yang dengan penglihatannya itu berpikir, mempelajari bagaimana siang itu bisa berganti dengan malam, secara *ajeg* sepanjang masa sehingga menemukan teori-teori tentang hubungan antara matahari, bulan, dan bumi. Orang lalu menghitung perjalanan bulan mengelilingi bumi serta bumi mengitari matahari dan membagi-baginya dengan bilangan hari, bulan, dan tahun. Keteraturan gerakan bumi, bulan dan matahari tentu membuat manusia kagum. Tetapi dengan mempelajarinya pula, seorang *ûlû al-albâb* bisa mengetahui manfaatnya bagi manusia.

Dalam surat Shâd/38:45 disebut orangnya, sebagai contoh tentang siapa sebenarnya manusia *ûlû al-abshâr* itu:

واذكر عبادنا إبراهيم و إسحق و يعقوب أولى الأيدي والأبصار (ص/٣٨:٤٥)

Dan ingatlah akan hamba-hamba Kami, Ibrâhîm, Ishâq dan Ya'qûb, yang mempunyai kemampuan dan penglihatan (*ûlû al-ayd-i wa al-abshâr*).

Sekarang jelas, contoh dari orang-orang yang disebut sebagai *ûlû al-abshâr*, yakni tiga nabi berturut-turut, Ibrâhîm, lalu anaknya Ishâq dan cucunya, Ya'qûb. Mereka itu tidak hanya mempunyai "mata" tetapi juga mempunyai "tangan." Keduanya adalah kiasan untuk menggambarkan orang yang mempunyai ilmu (*ûlû al-abshâr*) dan kemampuan untuk bertindak (*ûlû al-ayd*).

Pada ayat kedua sebelumnya, yakni Shâd/38:43 nampaknya ada istilah *ûlû al-albâb* yang pengertiannya mirip yang berbunyi:

و وهبنا له أهله و مثلهم معهم رحمة منا و ذكرى لأولى الألباب (ص/٣٨:٤٣)

Dan Kami berikan kepadanya keluarganya dan (Kami tambahkan) kepada mereka sebanyak mereka pula, sebagai suatu rahmat dari Kami, dan peringatan bagi orang-orang yang berakal.

Ayat di atas menyebutkan ada sesuatu yang dapat menjadi "peringatan bagi orang-orang yang berakal" atau *ûlû al-albâb*. Sesuatu itu adalah riwayat Nabi Ayyûb a.s., seperti yang disebut pada awal ruku ke-4 surat ini.

Dalam tafsir Muhammad 'Alî disebutkan bahwa Nabi Ayyûb pernah mengalami kesulitan yang sama seperti halnya Nabi Muhammad s.a.w., yaitu ketika beliau harus meninggalkan kota kelahiran dan kampung halaman yang dicintainya. Ketika itu

Nabi Ayyûb a.s. menyeru kepada Tuhannya: "*Sesungguhnya setan telah menimpakan kepayahan dan siksaan kepadaku.*" Sebutan "setan" di situ menurut ta'wil adalah kehausan yang menimpanya di padang pasir. Dalam ayat 43 disebut pula istilah *ahl-a hu.*

Kata *ahl* disitu selain berarti keluarga—yang mengingatkan pula pada istilah *ahl al-bayt*—juga mempunyai banyak arti dalam al-Qur'ân atau digunakan dalam arti yang berbeda-beda, seperti yang memiliki, rumah tangga, kelompok manusia atau penghuni. Tetapi dalam ayat itu yang dimaksud adalah keluarga Nabi Ayyûb. Cerita tentang Nabi Ayyûb yang akan disambut keluarganya dan simpatisan-simpatisan yang mengelu-elukan ajarannya dari jauh, supaya bisa menjadi pelajaran bagi Nabi Muhammad yang juga akan berjumpa dengan keluarganya yang terlebih dahulu hijrah ke Madînah bersama kaum *Muhâjirîn* (yang berpindah) dan simpatisan-simpatisannya di Madînah yang juga akan menjadi seperti keluarga sendiri, yakni yang kemudian dikenal sebagai kaum *Anshâr* (para penolong). Selain menjadi pelajaran bagi Nabi s.a.w., kisah Nabi Ayyûb a.s. itu juga menjadi pelajaran bagi *ûlû al-albâb.*

Perihal Cendekiawan Muslim

Dari berbagai istilah yang didahului dengan kata *ûlû*, artinya "yang memiliki", maka kita memperoleh pengertian yang lebih jelas tentang kata *ûlû al-albâb*. Dari kata *ûlû* ini tersirat makna bahwa tidak semua orang itu memiliki. Sebab dalam al-Qur'ân disebutkan juga orang-orang yang memiliki beberapa hal seperti kekuatan atau *ûlû al-ba's* (Banî Isrâ'il/17:5) atau yang memiliki kekayaan *ûlû al-fadll* (dalam surat al-Nur/24:22). Jadi orang yang disebut "memiliki" sesuatu itu adalah mereka yang memiliki kelebihan atau keunggulan. Dalam sosiologi dikenal pengertian tentang orang-orang yang memiliki kelebihan atau keunggulan (*notion of superiority*) yang disebut dengan istilah *elite* (elit). Karena itu orang-orang kaya, penguasa atau kaum militer yang memiliki kekuatan, jika mereka merupakan kelompok minoritas

tetapi unggul, disebut sebagai kaum elit. Demikian pula kelompok kecil dalam masyarakat yang memiliki ilmu atau pengetahuan dan mempunyai pengaruh karena keunggulannya itu bisa juga disebut kaum elit.

Kata *albâb*, berasal dari kata *l-b-b*, yang membentuk kata *al-lubb* yang artinya "otak" atau "pikiran" (*intellect*). Kata *albâb* adalah bentuk jamak dari kata *al-lubb* tersebut. *Albâb* di sini bukan mengandung arti otak atau pikiran beberapa orang, melainkan hanya dimiliki oleh seseorang. Dengan demikian, *ûlû al-albâb* artinya orang yang memiliki otak berlapis-lapis. Ini sebenarnya membentuk arti kiasan tentang orang yang memiliki otak tajam.

Dalam al-Qur'ân, *ûlû al-albâb*, bisa mempunyai berbagai arti tergantung dari penggunaannya. Dalam *A Concordance of the Qur'an* (Hanna E. Kassis, 1983), kata ini bisa mempunyai beberapa arti:

* orang yang mempunyai pemikiran (*mind*) yang luas atau mendalam,
* orang yang mempunyai perasaan (*heart*) yang peka, sensitif atau yang halus perasaannya,
* orang yang memiliki daya pikir (*intellect*) yang tajam atau kuat,
* orang yang memiliki pandangan dalam atau wawasan (*insight*) yang luas, dan mendalam,
* orang yang memiliki pengertian (*understanding*) yang akurat, tepat atau luas, dan
* orang yang memiliki kebijakan (*wisdom*), yakni mampu mendekati kebenaran, dengan pertimbangan-pertimbangan yang terbuka dan adil,

Jadi, *ûlû al-albâb* itu adalah seorang yang mempunyai otak yang berlapis-lapis dan sekaligus, memiliki perasaan yang peka terhadap sekitarnya. Tetapi yang jelas, jika kata tersebut dapat kita terjemahkan dengan istilah Indonesia "cendekiawan," maka *ûlû al-albâb* atau cendekiawan itu adalah orang yang memiliki berbagai kualitas.

Cendekiawan adalah istilah Indonesia untuk kata *intellectual* atau ditranslitrasi menjadi intelektual. Agaknya kata cendekiawan berasal dari kata cerdik-cendekia yang dikenal dalam budaya Minangkabau. Ada tiga elit dalam masyarakat Minang, ninik-mamak, ulama, dan cerdik-cendekia. Ninik-mamak adalah orang yang dituakan, yang diharapkan kebijaksanaanya. Ulama adalah ahli agama, sedangkan cerdik-cendekia adalah "orang pintar" seperti guru dan kaum terpelajar, termasuk yang berpendidikan Barat. Dari kata cerdik-cendekia, diambil kata cendekia dan ditambah "wan." Barangkali kata "cerdik" dihindari, karena cerdik terasa mengandung makna licik atau akal-akalan. Orang cerdik itu pintar, tetapi belum tentu jujur dan benar, walaupun ini hanya kesan saja. Karena cerdik juga bisa berarti positif. Orang seperti Haji Agus Salim yang dikenal pandai berdiplomasi, sering juga disebut cerdik.

Sebenarnya ada kata yang juga berkaitan dengan makna cerdik, yakni "saudagar" yang artinya, "seribu akal." Mestinya, saudagar juga bisa menjadi sebutan bagi semua orang yang cerdik, tetapi saudagar sudah mempunyai arti khusus yang mapan, yakni pedagang. Memang, pedagang adalah "orang dengan seribu akal" yang mempunyai kemampuan bersiasat dalam membeli dan menjual barang demi mendapat keuntungan. Karena itu, saudagar tidak sama artinya, bahkan mengandung unsur yang bertentangan, dengan cerdik-cendekia atau cendekiawan.

Maka menjadi lebih jelas bahwa cendekiawan itu, walaupun maknanya mengarah kepada orang yang berpendidikan dan bergelar sarjana, namun secara implisit bisa ditangkap bahwa cendekiawan itu bisa saja bukan sarjana. Sebagai contoh, Sudjatmoko adalah seorang yang *drop-out* dalam proses belajarnya. Ia tidak bisa menjadi seorang dokter yang semula dicita-citakannya. Hanya saja, sebagai pengakuan terhadap kecendekiawanannya, Sudjatmoko akhirnya mendapat gelar Doktor Honoris Causa dari beberapa universitas.

Dari kata "cendekia," sebenarnya sulit bagi kita untuk menangkap apa yang menjadi esensi kecendekiawanannya itu. Lain halnya dengan kata intelektual, yang berasal dari kata *intellect* itu. Dalam al-Qur'ân, *intellect* adalah *al-'aql*. Banyak sekali

istilah *al-'aql* ini disebut dalam al-Qur'ân. Dalam penggunaannya, *al-'aql* mengandung pengertian kemampuan berpikir atau menggunakan nalar. Kata itu telah terserap ke dalam bahasa Indonesia dan menjadi kata "akal." Dalam perkembangannya, orang yang memiliki kemampuan berpikir dan nalar sangat tinggi, serta menguasai suatu pengetahuan tertentu secara sistematis lazim disebut pakar. Seorang pakar belum tentu seorang sarjana. Tetapi pakar berbeda artinya dengan cendekiawan.

Untuk mencari substansi makna cendekiawan, kita harus merujuk kepada pengertian intelektual atau intelegensia, sebuah istilah yang berasal dari Rusia. Namun, sebagai seorang Muslim, kita juga harus mencari makna itu dari al-Qur'ân, yakni dari makna kata *ûlû al-albâb.*

Kata intelektual, yang artinya sebanding dengan kata *ûlû al-albâb*, adalah orang yang memiliki dan menggunakan daya intelek (pikir)-nya untuk bekerja atau melakukan kegiatannya. Biasanya intelektual itu adalah orang yang berpendidikan akademis. Tetapi makna kata intelektual tidak begitu saja jadi, misalnya "orang yang mempunyai dan menggunakan inteleknya dalam bekerja dan melakukan kegiatan tertentu," melainkan mengalami evolusi. Menurut Jary & Jary dalam *The Harper Collins Dictionary of Sociology* (1991), kata intelektual sebagai kata benda, pertama kali digunakan dalam bahasa Inggris pada abad ke-19. Untuk pertama kali maknanya seringkali pejoratif. Seorang intelektual itu belum tentu orang baik. Kata itu muncul sebagai sebutan kelompok masyarakat yang mempunyai peran dan ciri-ciri tersendiri yang disebut intelektual itu. Di Indonesia pun kata cendekiawan baru muncul setelah berkembang kelompok tertentu dengan ciri tertentu pula.

Di Perancis, kata ini mula-mula dipergunakan oleh Saint-Simon pada awal abad ke-19. Makna intelektual dalam penggunaan Saint-Simon tidak seperti yang kita pahami sekarang. Kata itu menunjuk kepada kelompok saintis yang mempelopori gerakan mengembangkan dan menggunakan pengetahuan positif dalam membentuk suatu masyarakat industri di Perancis dan negeri-negeri lain. Saint-Simon menggunakan istilah militer *avantgarde* bagi peran kepeloporan kaum intelektual yang saintis

itu. Kedua, pada tahun 1896 politikus Clemenceau menggunakan istilah itu kepada mereka yang membela Dreyfus, seorang Yahudi yang mengalami ketidakadilan politik, hanya karena ia seorang Yahudi. Oleh Durkheim (pelopor sosiologi Perancis) dan yang lain menggunakannya sebagai sebutan/gelar kehormatan bagi mereka yang disebut intelektual. Dan ketiga, filsuf Perancis Julien Benda, dalam bukunya yang masyhur, *La Trahison des Clercs* (1927), melakukan sinyalemen tentang "penghianatan kaum intelektual," karena untuk kepentingan politik dan sosialnya yang sempit bersedia berkhianat terhadap panggilan yang benar, yakni mencari kebenaran (*truth*) dan keadilan (*justice*) yang universal.

Secara harfiah, intelektual adalah orang yang memiliki intelek yang kuat atau intelegensi yang tinggi. Intelegensi adalah kemampuan kognitif atau kemampuan memahami yang dimiliki seseorang untuk berpikir dan bertindak rasional atau berdasar nalar. Kemampuan itu bisa diperoleh karena keturunan atau bakat yang ada pada seseorang dari faktor biologisnya, tetapi bisa pula diperoleh sebagai hasil pengalaman lingkungan dan sosialisasi (penerimaan norma-norma yang baik-buruk dan benar-salah menurut masyarakat). Tentu saja intelegensi dimiliki seseorang karena kedua-duanya. Dalam sosiologi ada debat mengenai ini yang terkenal dengan nama *Nature-Nurture Debate*.

Tetapi apakah hanya intelegensi ini yang membuat seseorang itu disebut intelektual? Tentu saja tidak, karena intelektual itu adalah julukan terhadap seseorang atau kelompok tertentu sebagai kehormatan, karena jasa dan peranan dalam memajukan kehidupan manusia. Pada tingkat pertama adalah orang yang mempergunakan kekuatan intelegensinya untuk perubahan sosial. Kedua, karena sikap dan perbuatannya untuk mencari kebenaran dan keadilan yang universal. Dan ketiga karena keberaniannya untuk membela kebenaran. Karena itu, di sini ada tiga unsur yang membentuk kecendekiawanan, yakni pengetahuan, orientasi, dan keberanian yang ada pada seseorang.

Peranan seperti itu secara jelas dimiliki pertama-tama oleh para nabi dan filsuf seperti Confucious, Lao-tze, Zoroaster, dan Shidharta Gautama. Kemudian dikenal juga kelompok masya-

rakat yang menyerupai para nabi, yaitu pendeta, *'ulamâ'*, atau pastor. Hanya saja mereka itu hanya bergerak di bidang rohani saja, sedangkan nabi itu tidak hanya terlihat pada soal-soal kerohanian, tetapi juga sosial dan politik. Dalam Hadîst Nabi dikatakan bahwa "*'ulamâ'* itu ahli waris para nabi." Tetapi pada umumnya, kualitas mereka tidak komprehensif seperti nabi. Jika dikombinasikan kualitas rohaniawan dan intelektual, maka itu membentuk kepribadian nabi sehingga benar-benar bisa berperan sebagai pengganti dan penerus misi para nabi dari generasi ke generasi.

Dalam diskursus mengenai cendekiawan Muslim timbul konsep tentang pikir dan *dzikr*. Pikir itu mengarah kepada manusia, alam dan diri sendiri, sedangkan *dzikr* itu mengarah kepada Tuhan. Pembedaan itu tidak pas untuk menggabungkan pengertian cendekiawan yang memiliki kualitas pikir dan *'ulamâ'* yang memiliki kualitas *dzikr*. Cendekiawan Muslim itu dipikirkan sebagai memiliki kedua-duanya. Karena itu ia bisa seorang yang pada dasarnya kyai atau pada dasarnya cendekiawan, tetapi memiliki kedua kualitas tersebut.

Dalam diskursus mengenai konsep cendekiawan Muslim, argumen Dr. Ir. Muhammad Imaduddin Abdurrahim tentang kualitas pikir dan *dzikr* mulai dikenal dikalangan luas. Kualitas inilah yang dilekatkan pada *ûlû al-albâb*. Boleh dikatakan, pengertian itu mulai marak sejak berdirinya ICMI. Jika semboyan Muhammadiyah itu mengambil tema surat Âlu 'Imrân/3:103 dan 110 dan Nahdlatul Ulama surat Âlu Imrân/3:102, maka ICMI mengambil surat Âlu Imrân/3:189 dan 190. Bunyi lengkap dua ayat yang tidak bisa dipisah-pisahkan dan selalu dikumandangkan dalam berbagai pertemuan ICMI dalam pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'ân, sebagai berikut:

إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولي الألباب
(آل عمران/٣: ١٩٠)

Sesungguhnya, dalam terciptanya langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang, semuanya itu adalah tanda *(âyat)* bagi orang yang berakal (*ûlû al-albâb*).

Pada bagian terakhir ayat itulah disebut kata *ûlû al-albâb*. Sebagaimana halnya ayat 43 surat Shâd yang telah dikutip di atas, maka *ûlû al-albâb* disini mengkaitkan akal dengan fakta empiris. Hanya saja pada ayat yang tersebut pertama, faktanya bersifat sosial, pada ayat ini bersifat fisika. Tetapi keduanya menyangkut pengetahuan positif, seperti yang disebut oleh Saint-Simon.

Ayat di atas mengatakan bahwa bagi orang yang mempunyai akal, yakni intelek atau intelegensi yang tinggi, maka seluruh gejala langit dan bumi yang tercipta itu merupakan kenyataan ontologis. Demikian pula gejala bergantinya siang dan malam memberikan makna—pertama-tama mungkin menimbulkan pertanyaan yang makin lama makin mendalam—tertentu. Orang yang berakal itu mungkin mengambil kesimpulan yang sederhana bahwa ada gejala keteraturan dan keajegan. Pergantian malam dan siang itu mungkin dikaitkan dengan datangnya musim yang silih berganti dan ajeg pula. Lalu orang yang berakal pun melihat gejala lain, yakni peredaran waktu. Dalam surat Yâsîn/36:40 terdapat keterangan sebagai berikut:

لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر و لا الليل سابق
النهار و كل في فلك يسبحون (يس/٣٦: ٤٠)

Tidak ada bagi matahari menyusul bulan dan tidak pula malam hari mendahului siang. Dan kesemuanya mengapung di atas garis edarnya.

Ayat di atas memberikan keterangan bahwa matahari dan bulan itu beredar pada orbitnya masing-masing. Kenyataan itu masih jauh dari pengetahuan umum bangsa Arab abad ke-7. Tetapi al-Qur'ân memberitahukannya terlebih dahulu. Hanya saja tidak secara detail. Tetapi justru dengan keterangan singkat

itu perhatian orang lalu terpancing untuk melakukan penelitian. Kita mengetahui dari sejarah bahwa bangsa Arab kemudian melakukan penelitian astronomi dan berhasil mencapai kemajuan yang luar biasa. Puncak pengetahuan alam berkembang di negeri-negeri Islam pada waktu itu. Di sinilah kita melihat makna intelektual dalam perspektif Saint-Simon.

Namun, baru sekadar itulah penjelasan siapa yang disebut *ûlû al-albâb*. Di situ *ûlû al-albâb* artinya sama dengan *ûlû al-abshâr*, seperti yang disebut dalam surat al-Nûr/24:44 yang sama-sama memberikan tantangan kepada akal untuk memeriksa dan memahami gejala alam semesta. Tetapi jika kita baca ayat berikutnya, maka kita akan mendapatkan penjelasan yang substansial tentang *ûlû al-albâb* tersebut, yakni sebagai berikut (Q., s. Âlu 'Imrân/ 3:191),

الذين يذكرون الله قيام و قعودا و على
جنوبهم و يتفكرون في خلق السموات
والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك
فقنا عذاب النار (آل عمران/٣:١٩١)

(Yaitu) orang yang mengingat-ingat (*yadzkurûn*) Allah sambil berdiri dan sambil duduk dan sambil berbaring di atas lambung mereka. Dan mereka memikirkan (*yatafakkarûn*) tentang penciptaan langit dan bumi. (Lalu mengambil kesimpulan): Tuhan kami, Engkau tidak menciptakan itu semua sia-sia. Maha-Suci Engkau. Selamatkan kami dari siksa Neraka.

Dalam ayat di atas tercantum dua kata yang disebut Imaduddin, yaitu *dzikr* dan pikir, keduanya sudah menjadi kata Indonesia.

Dalam bahasa sehari-hari *dzikr* memang berarti mengingat-ingat, umumnya tertuju kepada Allah. Dalam surat al-Ra'd disebut: "*Hanya ûlû al-albâb yang bisa berdzikir.*" Pada bagian terdahulu dalam ayat yang satu itu juga ditanyakan: Apakah yang tahu itu sama dengan yang buta? Karena itu maka *dzikr* di

sini menyangkut soal pengetahuan juga. Dengan perkataan lain, ada unsur pikir dalam berdzikir itu.

Dzikr, dalam ayat yang dikutip terdahulu, disebut pada awalnya. Dan kemudian pikir. Sebenarnya ada dua spekulasi atas makna dari keduanya. Jika kita disuruh berpikir dahulu tentang kejadian alam semesta, seperti banyak sekali tersebut dalam al-Qur'ân, dan kemudian kita disuruh berdzikir, maka kita bisa mengambil kesimpulan bahwa *dzikr* itu adalah tingkat yang lebih tinggi dari pikir, sebab *dzikr* adalah kegiatan transendensi, mengarah kepada pemikiran yang dalam, yang lebih tinggi, karena mengarah kepada hakekat, lebih mendekati kebenaran yang selalu akan diraih, seperti disebut Benda. Tetapi dalam ayat di atas, *dzikr* disebut dahulu, baru pikir. Ini mengandung arti bahwa *dzikr* itu mencakup pikir atau pikir itu terkandung dalam pengertian *dzikr*, sebab dalam *dzikr* terkandung unsur pikir.

Sebaliknya kita bisa mengatakan bahwa dalam berpikir itu, terkandung pula *dzikr*. Dalam *Concordance*, kata *fakkara*, diterjemahkan dengan *to reflect* yang dalam bahasa Indonesia disebut sebagai refleksi. Kata ini mengandung unsur makna merenung. Tetapi dalam renungan itu terdapat kegiatan berpikir. Jika kita melihat urut-urutan kata dalam ayat di atas maka kegiatan pikir itu mencakup *dzikr*. Karena setelah orang berpikir, maka tersimpullah pelajaran bagi *ûlû al-albâb*.

Seringkali kita mendengar interpretasi bahwa pikir itu harus diimbangi dengan *dzikr*, seolah-olah pikir itu hanya menyangkut kegiatan rasional saja, sedangkan *dzikr* itu bersifat supra-rasional atau mungkin tidak rasional, karena menyangkut *îmân*. Pada waktu pikir tidak lagi berbicara maka *îmân* tampil berbicara mengenai kebenaran. Karena itu seorang cendekiawan Muslim bukan hanya orang yang memiliki kualitas pikir, tetapi juga *dzikr*.

Dari ayat di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa seorang *ûlû al-albâb* itu adalah orang yang berdzikir dan berpikir. Hanya saja, *dzikr* itu merupakan bagian dari berpikir, yang tingkatannya lebih tinggi, karena mengarah kepada transendensi. Pada ayat 21 dalam surat al-Zumar/39, lagi-lagi disebut bahwa orang yang mampu melakukan *dzikr* itu hanyalah *ûlû al-albâb*:

ألـم تـر أن اللـه أنــزل مــن الســماء مــاء فســلكه
ينــابيع فـى الأرض ثـم يخـرج زرعـا مختلفا ألوانــه
ثـم يهيـج فـتراه مصفـرا ثـم يجعلـه حطامـا إن فــي
ذلـك لذكـرى لأولـى الألبـاب (الزمــر/٣٩:٢١)

> Apakah engkau tidak melihat bahwa Allah menurunkan air dari langit, lalu dialirkannya air itu ke dalam bumi dan menjadi mata-air, lalu air itu menumbuhkan tumbuh-tumbuhan yang bermacam-macam warnanya; lalu tetumbuhan itu menjadi layu sehingga engkau melihat warnanya yang kekuning-kuningan, lalu Ia membuatnya hancur. Sesungguhnya, dalam gejala itu terdapat tanda peringatan bagi orang yang berakal (*ûlû al-albâb*).

Kalimat yang mengadung kata *ûlû al-albâb* dalam ayat di atas bernada sama dengan yang lain, yakni berbagai gejala dalam hidup ini merupakan tantangan bagi orang yang berakal untuk berpikir, agar dapat diambil pelajaran atau hikmahnya.

Permasalahan yang disodorkan untuk diperhatikan dalam ayat di atas adalah gejala fisika yang bergandengan dengan gejala botani. Pertama adalah air hujan yang jatuh ke bumi dan kemudian menjadi mata-air. Lalu disebut bahwa dengan air itu maka tumbuh-tumbuhan menjadi hidup. Mereka yang mengambil pelajaran dari gejala alam ini tentunya akan melakukan sesuatu, misalnya membuat irigasi, bendungan atau kanal untuk mendistribusikan air hujan ke daerah-daerah yang bisa ditanami. Seorang yang mempunyai kualitas *ûlû al-albâb* bisa berkembang menjadi ahli teknik, botanikus atau petani biasa yang bisa memanfaatkan air. Tetapi ia tidak berhenti di situ saja. Seorang *ûlû al-albâb* akan merenung juga bahwa semua tetumbuhan itu mempunyai masa hidup tertentu, lalu akan layu dan akhirnya mati. Demikian pula kehidupan manusia. Di sini maka seseorang melakukan transendensi, berpikir lebih jauh tentang hakekat hidup.

Ciri-ciri *Ûlû al-Albâb*

Gejala lain yang ditunjukkan oleh al-Qur'ân adalah sejarah sebagaimana yang dapat dikutip dari surat Yûsuf/12:111. Surat ini banyak menceritakan kisah Nabi Yûsuf yang dibuang ke sumur oleh kakak-kakaknya, lalu tertolong. Bahkan perjalanan hidup membawanya ke Istana Kekaisaran Mesir Kuna. Ia pernah masuk penjara karena fitnah. Tetapi karena kepandaiannya meramal mimpi dan memperkirakan kejadian di masa mendatang, menjadi semacam futurolog di masa sekarang ini, akhirnya ia diangkat menjadi pejabat yang mengurus perbendaharaan negara oleh Kaisar. Dalan surat Yûsuf/12:55 disebut bahwa Yûsuf yang nabi itu memiliki dua kualitas untuk mengemban jabatan itu, yakni ilmu pengetahuan dan kepribadian yang bisa dipercaya.

Dari kisah Yûsuf a.s. yang panjang itu, seseorang bisa mengambil pelajaran:

لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب

(يوسف/١٢:١١١)

Sesungguhnya, dalam kisah mereka, terdapat pelajaran bagi orang yang berakal (*ûlû al-albâb*).

Itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, melainkan kisah yang membenarkan apa yang telah terjadi sebelumnya, dan menjelaskan segala sesuatu, dan *petunjuk serta rahmat bagi kaum yang beriman*.

Bagi *ûlû al-albâb*, berbagai kejadian di masa lampau adalah sebuah bahan sejarah. Sejarah itu tidak menceritakan seluruh riwayat, tetapi hanya kejadian-kejadian yang penting saja untuk bisa diambil pelajaran. Sejarah disusun dengan historiografi.

Dengan itu maka kisah masa lampau itu bukan hanya "kisah yang dibuat-buat" atau rekayasa sejarah belaka. Dan yang bisa menarik pelajaran, yakni sejarawan adalah mereka yang mempunyai *ûlû al-albâb*. Tetapi berbeda dengan sejarawan biasa, seorang *ûlû al-albâb* dapat mengambil pelajaran dari sejarah, sebagai petunjuk dan rahmat sebagai orang yang beriman kepada Kebenaran.

Itulah sebabnya tidak semua orang, bahkan tidak semua orang pandai adalah *ûlû al-albâb*. Mereka itu adalah yang memperoleh hikmah atau kebijakan. Dalam surat al-Baqarah/ 2:269 dijelaskan bahwa tidak sembarang orang itu mampu memperoleh hikmah:

يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا و ما يذكر إلا أولوا الألباب (البقرة/٢:٢٦٩)

Ia menganugerahkan hikmah kepada siapa saja yang ia kehendaki. Dan barangsiapa diberi hikmah, maka ia itu sebenarnya diberi kebaikan yang sangat besar. Dan tidak seorang pun mendapat tanda ingat, kecuali orang yang berakal (*ûlû al-albâb*).

Karena tidak sembarang orang mampu meraih hikmah, maka yang diberi hikmah itu adalah orang yang mendapatkan kebaikan. Adalah logis bahwa yang memperoleh hikmah itu adalah suatu kelompok kecil. Kelompok kecil itu bisa menjadi elit dalam masyarakatnya.

Dalam penjelasan lain, *ûlû al-albâb* itu tidak hanya yang berpikir tentang alam fisik, botani, dan sejarah. Mereka pun ternyata mempunyai ciri-ciri yang berkaitan tidak hanya dengan aktivitas pikirnya, melainkan juga dengan amal konkretnya. Kata *ûlû al-albâb* dalam surat al-Ra'd/13:19, ternyata ada keterangannya pada ayat-ayat berikutnya. Secara ringkas, *ûlû al-albâb* adalah orang dengan ciri-ciri sebagai berikut:

- ☑ mempunyai pengetahuan atau orang yang tahu,
- ☑ yang memenuhi perjanjian dengan Allah dan tidak akan ingkar dari janji tersebut (yaitu beriman, berbuat baik dan menjauhi yang keji dan yang munkar),
- ☑ yang menyambung apa yang diperintahkan oleh Allah untuk disambung, (misalnya ikatan cinta kasih),
- ☑ takut kepada Tuhan (jika berbuat dosa) karena takut kepada hasil perhitungan yang buruk,
- ☑ yang sabar karena ingin mendapat keridlaan Tuhan,
- ☑ menegakkan shalat,
- ☑ membelanjakan rizki yang diperoleh untuk kemanfaatan orang lain, baik secara terbuka maupun tersembunyi, dan
- ☑ menolak kejahatan dengan kebaikan.

Kualitas-kualitas tersebut diuraikan dari ayat 19 hingga 22 dalam satu tarikan nafas. Sejumlah kualitas dirinci dalam ayat-ayat itu. Kita bisa mengambil kesimpulan bahwa pemilikan pengetahuan saja tidak cukup untuk membuat seseorang beroleh kualifikasi *ûlû al-albâb*. Ia adalah juga seorang yang mempunyai keterikatan moral, memiliki komitmen sosial dan melaksanakan sesuatu dengan cara-cara yang baik (lihat juga, "Visi Sosial al-Qur'ân dan Fungsi *'Ulama'*," dalam *Penutup*).

Agaknya, *ûlû al-albâb* itu selalu dihubungkan dengan aktivitas *dzikr*, yakni berpikir pada tingkat yang lebih tinggi. Pada tingkat yang lebih tinggi itu, pemikir bukan hanya melihat apa adanya, melainkan mampu pula menarik hikmahnya. Dalam surat Âlu 'Imrân/3:190 yang tersebut terdahulu, dijelaskan bahwa *ûlû al-albâb* itu mampu mengambil kesimpulan bahwa semua yang diciptakan oleh Allah itu tidak sia-sia, yakni mengandung fungsi-fungsi tertentu dalam kehidupan umat manusia.

Filsuf Belanda Van Peursen, dalam bukunya *Strategi Kebudayaan* (1976), menteorikan suatu tahapan berpikir manusia. Pertama orang berada dalam suasana mitis, yakni bersatu dengan alam, tidak bisa mengambil jarak. Setelah itu, ia mulai bisa mengambil jarak dan melihat yang lain sebagai obyek berpikir. Di sini ia mulai berpikir ontologis. Pada tahap yang lebih tinggi, orang bisa melihat relasi-relasi dan fungsi-fungsi hubungan. Pada

tahap ini manusia mencapai tingkat berpikir fungsional.

Secara ringkas keterangan Van Peursen dalam menjelaskan tahap-tahap kebudayaan manusia sebagai berikut:

> Dalam alam pikiran mitis, hubungan antara manusia (subyek) dan dunia (obyek) dapat digambarkan sebagai saling meresapi, partisipasi. Dalam alam pikiran ontologis, kita jumpai distansi, jarak, usaha mencari pengertian. Dalam alam pikiran fungsional nampak bagaimana manusia dan dunia saling menunjukkan, relasi, bertautan antara yang satu dengan yang lain.

Berdasarkan teori filsuf Belanda ini, maka seseorang baru bisa mengatakan: "*Tuhanku, tidaklah Engkau ciptakan semua ini dengan sia-sia,*" sebelum ia mencapai tahapan berpikir fungsional. Namun, seorang *ûlû al-albâb* lebih dari itu. Ia telah mencapai tahap transendensi, yakni menghubungkan segala sesuatu yang ia lihat dan pikirkan ke atas, ke arah yang lebih tinggi, kepada kebenaran yang universal.

Hubungan antara kepemilikan akal dan *îmân* diterangkan dalam surat Âlu 'Imrân/3:7 mengenai bagaimana menafsirkan ayat-ayat al-Qur-'an yang tidak semuanya jelas bagi semua orang itu:

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات
هن أم الكتاب و أخر متشابهات فأما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم
يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا
الألباب (آل عمران/٣:٧)

> Dia adalah yang menurunkan *Kitâb* kepada engkau; sebagian ayat-ayatnya bersifat menentukan (*muhkamât*)—inilah Induk *Kitâb*—dan

> yang lain bersifat ibarat. Adapun orang yang hatinya busuk, mereka mengikuti bagian yang bersifat ibarat (*mutasyâbihât*), karena ingin menyesatkan dan ingin membuat tafsiran tersendiri. Dan tidak ada orang yang tahu tafsirnya selain Allah dan orang-orang yang kuat ilmunya. Mereka berkata: kami beriman kepadanya, semua ini adalah dari Tuhan kami. Dan tidak ada yang mau berpikir selain orang yang memiliki akal (*ûlû al-albâb*).

Surat ini agak kompleks keterangannya, yakni mengenai bagaimana menafsirkan al-Qur'ân (lihat, "Menciptakan Masa Depan dengan al-Qur'ân," dalam *Pendahuluan*). Kata *ûlû al-albâb* disebut untuk menunjuk kepada orang yang memperoleh tanda-tanda peringatan tentang masalah ini.

Al-Qur'an itu terdiri dari dua bagian, pertama yang disebut *muhkamât*, yakni yang menentukan dan itulah Induk *Kitâb* yang dapat dijadikan landasan. Menurut suatu tafsir, Induk al-Qur'ân itu adalah al-Fâtihah. Sedangkan yang lain bersifat ibarat atau ungkapan. Bisa pula disebut yang menjelaskan. Jika orang hanya melihat yang detail atau yang menjelaskan tanpa merujuknya ke landasan tafsir, maka seseorang bisa memperoleh salah pengertian. Dan kesalahpengertian itu bisa dimanfaatkan oleh mereka yang berhati busuk untuk menyesatkan. Seorang *ûlû al-albâb* harus mengetahui persoalan ini. Jelasnya, *ûlû al-albâb* adalah orang yang juga beriman, selain mendalam ilmunya (*râsikh fî al-'ilm*). Sebagai orang yang beriman, maka dalam membuat tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'ân, ia harus mengacu kepada hal yang sudah jelas kebenarannya, yaitu esensi al-Qur'ân itu sendiri.

Dapatkah kita jumpai orang-orang yang memiliki kualitas yang berat itu? Tentu saja sulit. Tetapi di antara yang sulit itu kita menjumpai tokoh para Rasul dan Nabi, khususnya yang disebut dalam surat al-Ahqâf/46:35 sebagai *ûlû al-'azm* yang memiliki keteguhan hati dan mampu mengambil keputusan, dengan segala risiko. Sungguhpun demikian, dengan menjalankan syarat-syarat yang telah dikemukakan dalam al-Qur'ân itu, maka orang-orang biasa pun dapat mencapai kualitas *ûlû al-albâb*. Jika tidak, mengapa berkali-kali kata itu disebut dalam al-Qur'ân, yakni sebanyak 16 kali, untuk diteladani, jika kualitas itu tidak dapat dicapai. Namun begitu, *ûlû al-albâb* memang hanya kecil

jumlahnya dan ia merupakan elit, yakni mereka yang memiliki kelebihan dalam masyarakat dan karena itu besar pengaruhnya.

Pertanyaan yang barangkali masih mengganjal adalah di mana karakter kritis pada *ûlû al-albâb* yang hingga kini belum nampak dalam analisis tersebut ? Jika kita menelaah dan menggali makna cendekiawan atau intelektual itu sendiri secara harfiah, maka tidak akan muncul ciri kritis itu. Ciri kritis muncul dalam evolusi makna dan sejarah, misalnya ketika muncul sejumlah cendekiawan yang membela Dreyfus. Tetapi secara tekstual, ciri kritis pada cendekiawan akan muncul jika karakter *dzikr* itu berhadapan dengan kenyataan permasalahan konkret. *Dzikr* adalah mengingat atau mendapat peringatan. Dari situ maka watak seorang yang melakukan *dzikr* adalah mengingatkan. Tindakan mengingatkan itu hanya bisa muncul jika orang bersikap kritis. Karena itu, seorang *ûlû al-albâb* sudah dengan sendirinya menyimpan sikap kritis atau sikap peka untuk memberi peringatan.

Seorang yang melakukan *dzikr* tentu akan merespon seruan Allah untuk membentuk kelompok yang berorientasi kepada kebajikaan (*al-khayr*) dan kemudian melakukan *amr ma'rûf nahy al-munkar* (Âlu 'Imrân/3:103 dan 110). Dari sinilah seorang *ûlû al-albâb* akan bersikap kritis sebagai dasar dari tindakan *amr ma'rûf nahy al-munkar*. Tetapi sikap kritis itu mengandung juga tanggung-jawab ketika ia mengingat kepada nilai kebajikan dan *amr ma'rûf*.

Sebenarnya banyak ayat al-Qur-'an yang mendorong dan membangkitkan kepekaan seseorang, lebih-lebih mereka yang memiliki kelebihan pengetahuan. Surat al-Mâ'ûn umpamanya, akan menimbulkan kepekaan sosial. Karena itu, untuk membangun pengertian kita tentang kualitas cendekiawan Muslim, kajian tentang kata *ûlû al-albâb* perlu diperluas lebih lanjut dengan meneliti ayat-ayat lain.

Dari *Ûlû al-Albâb* ke *Rizq*

Sebenarnya, pengertian cendekiawan itu tercakup dalam

istilah *'ulamâ'*, seperti yang disebutkan dalam surat Fathir/35:28 (lihat, "Visi Sosial al-Qur'an, dan Fungsi *'Ulama'*," dalam *Penutup*). Tetapi karena ulama itu sudah memiliki pengertian baku di Indonesia maupun di Dunia Islam, yakni yang ahli di bidang agama saja, maka kita perlu pula memunculkan istilah cendekiawan.

Pengertian cendekiawan Muslim dapat dicari dari kualitas-kualitas yang disebutkan dalam al-Qur'ân, yang banyak terdapat —walaupun tidak terbatas—pada istilah *ûlû al-albâb*. Namun pertama-tama kita perlu mengacu terlebih dahulu kepada pengertian yang berkembang di Barat, karena kata cendekiawan merujuk kepada pengertian intelektual. Dari istilah cendekia saja kita sulit memperoleh substansi dari pengertian cendekia-wan. Karena itu, kita perlu mempelajari makna intelektual dan keterangan-keterangan yang terdapat dalam al-Qur'ân.

Baik dalam sejarah Barat, maupun al-Qur'ân, cendekiawan bukan hanya mereka yang memiliki intelegensi yang tinggi. Cendekiawan adalah kelompok sosial yang memiliki misi dan komitmen terhadap perubahan sosial dan memiliki keberanian moral untuk membela dan mempertahankan kebenaran dan keadilan. Mengacu kepada al-Qur'ân, seorang cendekiawan adalah orang yang berpikir dan merenung ke arah yang lebih tinggi dalam mendekati Kebenaran. Cendekiawan adalah juga orang yang memiliki kepekaan, sikap kritis, dan tanggung-jawab sosial dan karena itu memiliki komitmen untuk bertindak demi kebaikan sesama manusia. Sudah tentu, sikap kritis itu memerlu-kan keberanian moral untuk melakukannya.

Dengan demikian, maka cendekiawan bukanlah "orang yang bergantung di atas angin" atau "tinggal di menara gading." Cendekiawan, sering terdorong untuk mengotori tangannya dengan kegiatan konkret kemasyarakatan. Dewasa ini banyak cendekiawan yang terjun aktif dalam lembaga swadaya masya-rakat, sebagaimana cendekiawan juga banyak yang terjun ke bidang politik. Di bidang mana pun ia bekerja, cendekiawan adalah yang mempergunakan ilmunya dengan berpedoman kepada kebenaran dan keadilan.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *rizq*, yang

merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam.

Salah satu konsep penting dalam al-Qur'ân yang belum mendapat perhatian serius adalah konsep mengenari rezeki (*rizq*) ini. Padahal, dewasa ini, di mana sektor ekonomi merupakan primadona dalam arus perubahan sosial dan pemikiran, konsep ini mempunyai relevansi yang sangat mencolok. Dalam entri berikut, konsep penting al-Qur'ân itu dipaparkan secara luas, mulai dari pandangan Ibn Khaldûn mengenai konsep itu, pengungkapannya dalam al-Qur'ân, kaitannya dengan konsep *tawḥîd* dan demokrasi ekonomi, hingga kandungan moral ekonomi di dalamnya.

رزق

RIZQ

PARA ulama dan pemikir Muslim modern agaknya terlupa pada suatu konsep penting dalam al-Qur'ân yang semestinya mendapat perhatian serius dewasa ini, dimana sektor ekonomi merupakan primadona dalam arus perubahan sosial maupun pemikiran. Konsep itu adalah "*rizq*." Di sini tidak dimaksudkan bahwa istilah "*rizq*" tidak pernah di sebut-sebut dalam pembahasan. Malah sebaliknya, ia mungkin disebut berulang kali dalam suatu artikel atau buku. Tetapi pengertiannya tidak dibahas secara mendalam. Malah dilewatkan begitu saja, seolah-olah ia bukanlah suatu istilah yang penting.

Ini dibuktikan dari jarangnya istilah itu dicantumkan dalam indeks berbagai buku penting oleh penulis ternama. Barangkali sebabnya adalah istilah "*rizq*," atau sehari-hari disebut dengan istilah "rezeki," sudah menjadi istilah keseharian sehingga itu terkesan sepele. Kalau demikian halnya, maka terhadap pengertian rezeki perlu dilakukan aktualisasi dalam konteks kehidupan yang makin diwarnai oleh arus pemikiran ekonomi dewasa ini.

Sementara itu, dewasa ini sektor ekonomi juga merupakan bagian penting dari obyek pemikiran kembali konsep-konsep

Islam. Apabila pada belahan pertama abad XX ini, filsuf Muhammad Iqbâl menyatakan bahwa "tindakan politik adalah merupakan ungkapan spiritual Islam," maka Ismâ'îl Farûqî, beberapa waktu yang lalu, dalam bukunya, *Tawhîd: Its Implication on Thought and Life* (1982), menghimbau hendaknya ada sarjana Muslim sekaliber Iqbâl yang mengatakan bahwa "tindakan ekonomi adalah ungkapan spiritualitas Islam." Dan memang, kini telah timbul berbagai tindakan nyata maupun pemikiran umat Islam dibidang ekonomi yang dapat disebut sebagai ungkapan spiritualitas Islam. Namun, tindakan dan pemikiran mereka itu pada umumnya hanya berkisar pada konsep riba dan zakat. Padahal konsep itu sebenarnya sudah berada pada tingkat kebijaksanaan (*policy*), tanpa atau kurang melihat kepada konsep-konsep yang lebih mendasar dalam wujud teori-teori ekonomi murni. Pengertian riba maupun zakat sebenarnya berasal dari atau mendasarkan diri pada asumsi-asumsi yang dapat ditarik dari teori tentang rezeki.

Teori Ibn Khaldûn tentang Kerja

Sebenarnya, istilah "*rizq*" itu tidak dilupakan dalam pembahasan fiqih tradisional maupun teologi pada masa lalu. Setidak-tidaknya, demikianlah kesan kita ketika membaca sebuah keterangan Ibn Khaldûn (lahir di Tunisia, 1337, meninggal di Kairo, 1404) dalam bukunya yang masyhur, *Muqaddimah*. Dalam pembahasannya secara khusus mengenai aspek perekonomian masyarakat (Bagian V), ia tidak lupa membahas konsep rezeki dalam kaitannya dengan konsep-konsep "penghasilan," keuntungan," "kebutuhan," "penghidupan," (*'aysy* atau *ma'asyî*, lapangan hidup), "hak milik," "laba," dan akumulasi modal." Kesemuanya itu dikaitkan dengan peranan manusia sebagai *khalîfah* Allah di bumi, sebagai pengelola sumber-sumber alam. Perwujudan peranan manusia itu, menurut Ibn Khaldûn, menghasilkan suatu nilai tertentu, yaitu nilai yang ditimbulkan oleh hasil kerja.

Teori Ibn Khaldûn ini mengingatkan kita pada berbagai teori

ekonomi modern. Timbul di sini pertanyaan, apakah pandangan Ibn Khaldûn itu lebih dekat kepada teori nilai kerja (*labour theory of value*)—yang mula-mula diperkenalkan pada awal abad XIX oleh ahli ekonomi klasik, David Ricardo (1772-1823), dan kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Karl Marx (1818-1883) dalam memahami tumbuhnya kapitalisme—yang bersumber dari apa yang disebut "nilai lebih" (*surplus value*) atas dasar premis bahwa hanya tenaga kerja manusia saja yang merupakan sumber dan pencipta nilai yang terkandung dalam suatu komoditi? Ataukah pandangannya itu lebih dekat kepada teori manfaat marginal (*marginal utility theory*) yang mengatakan bahwa nilai suatu barang atau jasa itu tidak ditentukan oleh banyaknya tenaga kerja yang dipergunakan untuk menghasilkannya, melainkan oleh kegunaan dari unit terakhir yang dibeli, sebagaimana dikemukakan oleh beberapa ahli teori ekonomi mazhab neo-klasik, Leon Walras (1837-1910), Karl Manger (1840-1921), William Stanley Jevons (1835-1882) dan Alfred Marshall (1842-1924)? Dengan perkataan lain, harga suatu barang lebih ditentukan oleh pengaruh permintaan dan penawaran di pasar.

Ibn Khaldûn agaknya pertama-tama menonjolkan nilai yang ditimbulkan oleh kerja. Hal itu disebabkan karena ia pada waktu itu menilai sangat tinggi hasil kerja industri sebagai sumber penghasilan daripada yang bersumber dari perdagangan. Namun ia mengakui, bahwa sumber keuntungan dan penghidupan (*ma'îsyah*) itu ada tiga: keahlian, ketrampilan, dan perdagangan. Tetapi, bagi Ibn Khaldûn, ketrampilan adalah sumber utama peradaban maju yang berpusat di kota-kota. Sungguhpun demikian, dengan pengakuannya bahwa perdagangan adalah sumber penghasilan dan keuntungan, dengan terciptanya "laba," maka ia juga melihat terjadinya fluktuasi harga yang mempengaruhi nilai barang. Ia antara lain mengatakan bahwa "nilai-nilai ini berbeda-beda, sesuai dengan kebutuhan." Makin besar kebutuhan yang dicerminkan oleh permintaan pasar, "maka nilai yang ditimbulkan produk ini akan lebih besar, dan kebutuhan akan nilai-nilai itu menjadi lebih penting." Pandangan Ibn Khaldûn yang terakhir itu mengarah kepada teori manfaat marginal. Hanya saja ia menekankan bahwa nilai kerja yang dicurahkan

untuk mengolah suatu barang, misalnya lewat pertukangan, bersifat menambah nilai suatu barang. Dewasa ini, teori tersebut kita kenal sebagai "nilai tambah" atau "*added value*" (melalui industri).

Teori Ibn Khaldûn dapat digambarkan dengan kata-katanya sendiri: "Nilai yang timbul dari kerja, tergantung dari nilai kerja, dan nilai kerja ini sebanding dengan nilai kerja lain dan kebutuhan manusia kepadanya." Dan kebutuhan masyarakat akan suatu barang dan jasa itu tergantung dari manfaatnya, atau penilaian orang tentang manfaat barang dan jasa tersebut. Konsep mengenai manfaat atau pemanfaatan dari hasil usaha atau kerja manusia ini merupakan kunci dari pengertian "rezeki" menurut Ibn Khaldûn. Tafsir resmi Departemen Agama RI ternyata mendefinisikan rezeki sebagai: "segala yang dapat diambil manfaatnya."

Bagi Ibn Khaldûn, pendapatan atau keuntungan yang tidak dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan tidak dapat disebut rezeki. Penghasilan atau keuntungan merupakan pencerminan dari hasil kerja manusia, sebagian atau seluruhnya. Tetapi hanya keuntungan atau penghasilan yang dimanfaatkan saja yang disebut rezeki. Dalam persamaan matematik, maka rezeki sama dengan penghasilan atau keuntungan yang dimanfaatkan. Jadi, rezeki adalah bagian dari keuntungan atau penghasilan. Sedangkan rezeki itu sendiri hanya bisa diperoleh apabila seseorang terjun ke dalam "lapangan penghidupan" (*ma'asyî*). Itulah keterangan Ibn Khaldûn mengenai makna ayat 17 dalam surat al-'Ankabût yang mengatakan: "*Dan carilah rezeki dari sisi Allah.*"

Bagaimana halnya dengan pendapatan dan keuntungan yang tidak dipergunakan? Ibn Khaldûn menjawab bahwa jika sesuatu kekayaan tidak dipergunakan sendiri, tetapi dibelanjakan untuk kemanfaatan orang lain, maka hal itu disebut juga rezeki. Hanya kekayaan yang tidak dimanfaatkan saja yang tidak disebut rezeki. Bagaimana halnya dengan sisa dari penghasilan itu, (menurut rumus Keynes, *Income* dikurangi *Consumption* atau Y - C): dan apa kedudukannya? Menurut Ibn Khaldûn sisa dari penghasilan menjadi apa yang disebut "modal yang diakumulasikan." Apabila modal itu dibelanjakan (*infâq*) dan dapat dimanfaatkan oleh orang lain, maka hal itu bisa disebut juga rezeki. Itulah pandang-

an Ibn Khaldûn, pengertian *rezeki* menurut paham *ahl al-sunnah.*

Ia menjelaskan juga perbedaan pengertian tentang rezeki, antara paham *ahl al-sunnah* dan Mu'tazilah. Bagi yang terakhir ini, syarat untuk bisa disebut rezeki adalah apabila barang atau jasa itu diperoleh dengan cara yang sah. Jikalau ada unsur pemaksaan, atau dipinjam tanpa izin (*ghasb*) umpamanya, maka barang itu, sekalipun memberi manfaat besar, tidak bisa disebut rezeki. Di sini Ibn Khaldûn berbeda dengan kaum Mu'tazilah. Baginya, Allah memberikan rezeki kepada siapa pun juga, tidak peduli kepada orang ber-*îmân* atau *kâfir*. Rezeki Allah itu berlaku kepada siapa saja. Syaratnya adalah bahwa apabila seseorang itu memang berusaha atau bekerja untuk mendapatkan rezeki yang telah disediakan oleh Allah itu melalui rahmat-Nya.

Pendapat Ibn Khaldûn ini sangat istimewa, karena di sini ia menekankan berlakunya hukum-hukum *kawnîyah* yang berlaku secara universal. Dan karena itu, barangsiapa mengetahui dan bisa memanfaatkan hukum itu, maka ia atau mereka bisa memperoleh rezeki dari Allah. Hanya saja Ibn Khaldûn membedakan antara rezeki yang diperoleh dengan cara yang baik dan yang diperoleh dengan upaya yang tidak dan kurang seyogyanya. "Segala sesuatu berasal dari Allah. Tetapi kerja manusia merupakan syarat di dalam setiap keuntungan dan pembentukan modal," katanya. Kerja, bagi Ibn Khaldûn, adalah sumber utama keuntungan, pendapatan maupun pembentukan modal. Dalam model Keynes, rumusannya adalah Y - C = S. Dalam hal ini S atau tabungan merupakan sumber pembentukan modal dan selanjutnya investasi atau I = S.

Rizq dalam al-Qur'ân

Dalam al-Qur'ân istilah "*rizq*," dengan perubahan katanya atau tashrifnya, disebut sebanyak 112 kali dalam 41 surat. Lokus yang terbanyak memuat kata itu adalah surat al-Baqarah (12 kali), al-Nahl (9 kali), dan Sabâ' (7 kali). Tabel berikut memberi gambaran mengenai perubahan dan frekuensi penyebutan kata itu menurut tempat turunnya.

Tabel: Frekuensi Penyebutan Kata "*Rizq*"
dan Turunan-turunannya Menurut Tempat Turunnya

Istilah	Bentuk	Makkah	Madinah	Total	%
1. Razaqa	Perfect active	22	13	35	31,3
2. Yarzuq-u	Imperfect active	10	6	16	14,3
3. Urzuq	Imperative	1	4	5	4,5
4. Ruziqa	Perfect passive	0	2	2	1,8
5. Yurzaq-u	Imperfect passive	2	1	3	2,7
6. Rizq	Verbal Noun	41	13	54	48,2
7. Râziq	Participle active	3	3	6	5,6
8. Razzâq	Participle active	1	0	1	0,9
Jumlah		80	42	112	100,0
Persentase		71,4	28,6	100,0	-

Dari tabel di atas, tampak bahwa kata "*rizq*," dalam bentuk kata benda (*verbal noun*), adalah yang paling banyak disebut, yaitu 54 kali atau 48%. Kemudian menyusul kata kerja sekarang atau *fi'l al-mudlâri'* (*imperfect active*), sebanyak 35 kali atau 31,3%, dan ketiga terbanyak adalah kata kerja masa lampau atau *fi'l al-mâdli* (*perfect active*) sebanyak 16 kali atau 14,3%.

Contoh ayat yang menyebut kata benda "*rizq*" adalah seperti yang disebut dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:22 yang mengatakan:

الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء و أنزل
من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا
تجعلوا لله أندادا و أنتم تعلمون (البقرة/٢:٢٢)

Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap dan Dia menurunkan (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui.

Kata rezeki di situ menunjuk kepada segala buah-buahan yang dihasilkan oleh pohon-pohonan yang tumbuh berkat air hujan. Di situ antara lain dikatakan bahwa Allah telah menyediakan bumi sebagai hamparan. Manusia diminta berpikir tentang dari mana sebenarnya sumber rezeki itu. Hal itu sebenarnya sudah diketahui juga oleh manusia. Karena itu, hendaknya manusia tidak menyekutukan-Nya, misalnya dengan mengatakan bahwa rezeki itu berasal dari sesuatu selain Allah.

Al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:57 menyajikan contoh dari kata kerja "*razaqa* dalam bentuk kata kerja:

وظللنا عليكم الغمام و أنزلنا عليكم المن والسلوى
كلوا من طيبات ما رزقناكم و ما ظلمونا و لكن
كانوا أنفسهم يظلمون (البقرة/٢:٥٧)

Dan Kami naungi kamu dengan awan dan Kami turunkan kepadamu "*manna*" (buah-buahan yang sangat manis) dan "*salwâ*" (sebangsa burung puyuh). Makanlah dari bahan-bahan makanan yang baik-baik (bermutu) yang telah Kami berikan kepadamu; dan tiadalah mereka menganiaya Kami, tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri.

Kata "*mâ razaqnâ kum*" dalam ayat tersebut diterjemahkan secara bebas dengan kata-kata "yang telah Kami berikan (rezeki-kan) kepadamu." Maksudnya, bahan-bahan makanan yang begitu banyak di bumi ini, memang berbeda-beda mutunya. Di antaranya, "*manna*" dan "*salwâ*," yang merupakan bahan makanan yang bermutu, baik karena enaknya maupun karena kandungan gizinya. Itu semua mengandung manfaat bagi kehidupan manusia dan karena itu bahan-bahan makanan tersebut merupakan rezeki dari Allah. Dengan mengingat kepada rezeki Allah itu, terkandung perintah bahwa manusia tidak perlu mengambil sembarang makanan, karena ada terdapat cukup banyak bahan-bahan makanan yang bermutu tinggi. Jadi dalam ayat tersebut terselip perintah bahwa hendaknya manusia itu memilih yang

baik-baik saja (*thayyibah*).

Al-Qur'ân s. al-Nûr/24:38, menyebut kata "*yarzuq-u*" dalam anak kalimat "*Allah memberi rezeki.*" Kalimat utuhnya adalah "*Dan Allah memberi rezeki kepada siapa saja yang Ia kehendaki tanpa perhitungan,*" yang menunjukkan kemurahan Allah kepada manusia dalam pemberian rezeki. Tetapi pengertian yang lebih mendalam dari kata ini perlu dilihat dalam konteks ayat secara seutuhnya, bahkan dengan ayat 37 yang mengatakan:

رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار. ليجزيهم الله أحسن ما عملوا و يزيد هم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب (النور/٢٤:٣٧-٣٨)

Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh keramaian perniagaan dan tidak pula oleh kesibukan berjual-beli dari mengingat Allah dan dari mendirikan shalat dan dari membayar zakat. Mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang. (Mereka bersikap seperti itu) supaya Allah memberi balasan kepada mereka (dengan balasan) yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan, dan supaya Allah menambah karunia-Nya kepada mereka. Dan Allah memberi kepada siapa saja yang Ia kehendaki tanpa perhitungan.

Ayat tersebut menganjurkan optimisme manusia terhadap rezeki Allah. Anggapan bahwa ingat kepada Allah dan menyisihkan waktu untuk shalat menyebabkan rezeki seseorang berkurang, ditolak. Demikian pula dinyatakan bahwa memberikan sebagian rezekinya untuk zakat menyebabkan kekurangan, tidak beralasan. Ayat tersebut memberikan lukisan tentang seorang lelaki yang senantiasa tidak lupa mengingat kepada Allah, shalat dan membayar zakat, sekalipun berada dalam suasana perniagaan yang ramai dan sibuk melakukan transaksi jual beli. Ia bersikap

demikian karena yakin bahwa rezeki Allah itu tiada batasnya.

Dalam al-Qur'ân s. Sabâ'/34:39, dikatakan bahwa Allah adalah pemberi rezeki yang sebaik-baiknya. Kata "*râziq*" atau "*râziqîn*" ini dikemukakan dalam ayat ini:

قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدر له و ما أنفقتم من شيء فهو يخلفه و هو خير الرازقين (سبأ/٣٤:٣٩)

Katakanlah: "Sesungguhnya Tuhanku melapangkan rezeki bagi siapa yang dikehendaki-Nya di antara hamba-hamba-Nya dan menyempitkan bagi (siapa yang dikehendaki-Nya). Dan barang apa saja yang kamu nafkahkan, maka Allah akan menggantinya dan Dia-lah pemberi rezeki yang sebaik-baiknya."

Di situ disebutkan bahwa "*Allah adalah Pemberi rezeki yang sebaik-baiknya.*" Hal yang lebih penting adalah implikasi dari pengakuan itu, yaitu bahwasannya manusia itu tidak perlu khawatir bahwa barang yang dinafkahkan untuk kebaikan itu akan mendatangkan kerugian. Allah akan memberi ganti, yaitu manfaat yang akan diterimanya, secara langsung atau tidak langsung, di samping tentu saja manfaat nyata terhadap orang lain. Dalam al-Qur'ân s. al-Thalâq/65:3, dikatakan bahwa Allah itu bisa "*memberi rezeki dari arah yang tiada disangka-sangka.*" Dan "*barangsiapa bertawakal kepada Allah niscaya Ia akan memberinya kecukupan.*"

Masih dalam konteks kata "*râziq*" ini, lebih lanjut dijelaskan dalam ayat lain, bahwa Allah itu tidak hanya memberikan rezeki kepada makhluk manusia, tetapi juga kepada makhuk-makhluk lainnya, seperti dinyatakan dalam al-Qur'ân s. al-Ḫijr/15:20. Walaupun demikian rezeki itu ternyata ada ukuran-ukurannya juga, seperti dinyatakan dalam ayat selanjutnya:

و جعلنا لكم فيها معايش و من لستم له برازقين. و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم (الحجر/١٥: ٢٠-٢١)

Dan Kami telah menjadikan untukmu di bumi segala keperluan hidup (*ma'âyisy*), dan (Kami menciptakan pula) makhluk-makhluk yang kamu sekali-kali bukan pemberi rezeki kepadanya.

Dan tidak ada sesuatupun melainkan pada sisi Kami pula khazanahnya, Dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu.

Ayat kedua sebenarnya menyimpulkan maksud ayat yang pertama, yaitu bahwa Allah sebenarnya merupakan sumber (*khazanah*) rezeki manusia dan makhluk-makhluk lainnya. Jadi, secara implisit dinyatakan bahwa makhluk-makhluk lain ciptaan Allah, juga mempunyai hak atas rezeki. Di sini timbul keterangan tambahan dari ayat-ayat terdahulu, bahwa sekalipun rezeki Allah itu melimpah tidak terbatas, namun kesemuanya mempunyai takaran. Karena itu, manusia perlu berhitung dalam mengambil manfaat terhadap sumber bahan keperluan hidup. Mereka perlu pula memperhatikan hak makhluk-makhluk lainnya dan melakukan kalkulus dalam memanfaatkan sumber-sumber yang tersedia. Dengan istilah ekonomi, manusia diperingatkan tentang adanya kelangkaan dalam sumber-sumber, karena alat-alat pemuas kebutuhan itu harus dibagi dengan makhluk-makhluk lainnya, yaitu alam itu sendiri yang diberi "rezeki" sendiri oleh Allah untuk bisa mempertahankan kelestariannya.

Setelah disadarkan bahwa sumber rezeki itu adalah Allah, maka, bagi orang yang ber-*îmân*, Allah adalah orientasi kegiatan manusia dalam upayanya memperoleh penghidupan. Sebagai konsekuensinya, timbul kata imperatif "*urzuq*." Imperatif pertama datang dari Allah kepada manusia, misalnya agar membagi rezeki yang diperoleh seseorang dengan seseorang wanita yang dikawini, seperti yang terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/ 4:5. Kata imperatif kedua berwujud permohonan dari pihak

manusia kepada Tuhannya, misalnya terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:126, yang petikannya merupakan bagian dari doa Nabi dan Rasul Allah Ibrâhîm a.s. yang memohon kepada Tuhan antara lain sebagai berikut:

و إذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر (البقرة/٢:١٢٦)

Dan (ingatlah) ketika Ibrâhîm berdoa: "Ya Tuhanku jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa, dan berilah rezeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang ber-*îmân* di antara mereka kepada Allah dan hari kemudian."

Petikan doa Nabi Ibrâhîm a.s. tersebut menunjukkan bahwa cita-cita seorang nabi itu bukan hanya bersifat ruhaniyah semata-mata, tetapi juga bersifat material. Ini mencerminkan pula cita-cita Islam. Apabila ada anjuran untuk ber-*îmân* dan ber-*'ibâdah* kepada Allah, ini tidak berarti bahwa orang harus melupakan aspek perekonomian. Nabi Ibrâhîm dalam doa itu mencita-citakan stabilitas politik dan keamanan di satu sisi, dan kemakmuran negeri di lain sisi yang mencerminkan idaman kaum ber-*îmân* (lihat, "Doa Masa Depan Ibrâhîm," dalam *Ibrâhîm*).

Tawhîd dan Demokrasi Ekonomi

Dari kajian kronologis terhadap urut-urutan kata dalam suatu ayat menurut masa turunnya, maka diperoleh keterangan bahwa ayat pertama yang memuat kata "*rizq*" ternyata adalah ayat 16 surat al-Fajr. Surat ini diawali dengan fragmen kisah bangsa-bangsa yang pada masa lalu telah berhasil menciptakan peradaban yang tinggi, seperti bangsa 'Âd, Iram, Tsamûd dan bangsa Mesir di bawah pimpinan Fir'awn. Bukti kemajuan peradaban itu antara lain adalah bangunan-bangunan tinggi yang berhasil

mereka dirikan dan angkatan bersenjata yang kuat sebagai tulang punggung kekuasaan negara. Tetapi ternyata pemerintahan mereka bersifat sewenang-wenang dan banyak membuat kerusakan di dalam negeri, misalnya dengan sistem perbudakan.

Dengan latar belakang penuturan sejarah itu, tiba-tiba muncul enam ayat yang berkisar pada soal rezeki ini. Ayat 15 sampai 20 dalam surat al-Fajr/89 tersebut mengatakan:

فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن. و أما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهانن. كلا بل لا تكرمون اليتيم. و لا تحاضون على طعام المسكين. و تأكلون التراث أكلا لما. و تحبون المال حبا جما

(الفجر/٨٩:١٥–٢٠)

Adapun manusia,
apabila kemuliaan dan kesenangan
diberikan kepadanya, ia pun berkata:
"Tuhanku telah memberiku kemuliaan."

Tetapi, apabila Tuhannya mengujinya
dan menyempitkan rezekinya, iapun berkata:
"Tuhanku telah menghinaku."

Sekali-kali tidak, (yang terjadi adalah)
kamu tidak memuliakan anak-anak yatim,
dan (bahkan) tidak menganjurkan
memberi makan orang-orang miskin.
Dan kamu (malahan) memakan harta pusaka
dan mencampur (yang halal dengan yang batil).

Dan kamu mencintai kekayaan,
dengan cinta yang berlebih-lebihan.

Menurut tafsiran seorang ulama mufassir besar, al-Râzî, seperti dituturkan oleh Muhammad Asad dalam tafsirnya, *The Message of the Qur'ân*, ayat 15 tersebut memberi gambaran tentang sikap sosial seseorang dalam mengelola rezekinya. Kalau ia memperoleh kekayaan atau keuntungan, maka ia mengatakan bahwa itu seolah-olah sudah merupakan pemberian Tuhan kepadanya. Dianggapnya bahwa kemuliaan itu memang sudah menjadi haknya. Tetapi sebaliknya, jika rezeki sedang menyempit, maka ia menuduh Tuhan sebagai "tidak adil."

Kesemuanya itu sebenarnya hanyalah dalih untuk mengelak dari tanggung jawab sosial. Tuhan memang sumber rezeki. Tetapi rezeki itu tidak mungkin diperoleh tanpa kerja. *"Dan bahwasannya seseorang itu tidak memperoleh (rezeki), selain apa yang telah ia usahakan"* (Q., s. al-Najm/16:39). Kerja itu ada kalanya, berasal (pada prinsipnya) dari diri seseorang sendiri, tetapi juga bisa berasal dari orang lain, bahkan bisa pula merupakan hasil kerja sama yang erat sekali dalam suatu sistem. Dalam sistem perbudakan umpamanya, yang melakukan pekerjaan adalah kaum budak yang dikuasai dan dipaksa. Sedangkan dalam sistem feodal, para petanilah yang melakukan kerja untuk para pemilik tanah. Dalam sistem kapitalis yang bekerja adalah kaum buruh bebas yang mendapat upah dengan menjual tenaga kerjanya. Dalam terminologi Marxis, suatu komoditi itu dibentuk oleh "kerja masyarakat" (*social labour*). Islam sendiri berpendapat bahwa *"dalam kekayaan seseorang terdapat sebagian hak bagi yang miskin dan membutuhkan"* (Q., s. al-Dzâriyât/51:19), karena seseorang itu tidak mungkin memperoleh suatu penghasilan dan keuntungan, apalagi kekayaan yang besar, tanpa bekerja sama dengan orang lain (Q., s. al-Zukhruf/43:32). Jadi, hak setiap orang untuk memperoleh rezeki dari Allah itu sekaligus juga mengandung suatu tanggung-jawab sosial.

Menurut al-Qur'ân, seperti telah dituturkan, rezeki itu bersumber dari Allah. Implikasi dari pandangan ini adalah bahwa rezeki itu tidak bersumber dari tuan pemilik budak, bukan dari kaum feodal, bukan dari depot atau tiran. Hal ini analog dengan analisa Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, ulama besar abad ini, bahwa dengan adanya dalil bahwa kekuasaan itu berada di tangan

Tuhan, maka pernyataan ini sekaligus menolak pandangan bahwa kekuasaan itu bersumber dan berada di tangan seorang tiran seperti Fir'awn.

Karena itu, setiap orang itu pada prinsipnya memiliki akses terhadap kekuasaan, berdasarkan hukum yang bersumber dari petunjuk *Ilâhî*. Demikian pula halnya dengan rezeki. Dengan prinsip bahwa sumber rezeki itu adalah Allah, maka setiap orang, bahkan setiap makhluk hidup, berhak dan mempunyai akses terhadap rezeki tersebut. Caranya adalah dengan bekerja. Hanya mereka yang bekerja saja yang bisa meraih rezeki.

Landasan *tawhîd* yang menyertai setiap keterangan tentang rezeki dalam al-Qur'ân mengimplikasikan demokratisasi dalam kegiatan ekonomi. Ayat 5 sampai 18 surat al-Nahl memberikan contoh berbagai lapangan hidup yang terbuka bagi manusia, baik berupa produksi barang maupun penyediaan jasa, untuk menjadi bahan pemikiran manusia. Implikasi pertama adalah diletakkannya hak asasi bagi setiap orang terhadap kebutuhan hidup, terutama kebutuhan pokok. Implikasi kedua menyangkut peranan manusia sebagai pengelola sumber daya *"yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya"* (Q., s. al-Hadîd/57:7). Pengelolaan atau manajemen mengandung arti bahwa sumber daya yang dialokasikan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia itu harus dilakukan menurut prinsip-prinsip tertentu, berdasarkan kriteria-kriteria tertentu (*al-mîzân*), baik kriteria rasionalitas ekonomi (Q., s. al-Furqân/25:67 dan al-Syûra/42:27), maupun kriteria etis (Q., s. al-Nisâ'/4:29). Implikasi ketiga adalah ketentuan untuk menafkahkan surplus penghasilan dan kekayaan untuk berbagai golongan dalam masyarakat, yang karena berbagai hal berada dalam posisi lemah (*dlu'afâ'*) dan perlu dibantu (Q., s. al-Tawbah/9:60; al-Isrâ'/17:26).

Moral Ekonomi al-Qur'ân

Konsep rezeki dalam al-Qur'ân ternyata mengandung moral atau syarat etis ekonomi. Nilai-nilai ekonomi itu berpangkal pada kepercayaan *tawhîd*. Sehingga timbul pengertian bahwa

sumber rezeki itu adalah Allah. Dalam al-Qur'ân s. al-Dzâriyât/51:58 dikatakan bahwa Allah itu adalah "*razzâq*", (Maha Pemberi Rezeki), salah satu dari sekian nama dalam *asmâ' al-ḥusnâ*, atau nama-nama yang indah dari Tuhan. Ia adalah juga "*Râziq* (Pemberi Rezeki Terbaik), dan karena itu setiap orang yang ber-*îmân* akan selalu menggantungkan dirinya kepada-Nya dalam mencari rezeki dan menolak setiap konsep dan bentuk tirani (yang mungkin terwujud dalam kekuasaan raja, penguasa feodal, partai, negara, atau ras), sebagai sumber penghidupan.

Dengan pengertian Allah adalah Sumber Rezeki yang terbaik, maka seorang yang ber-*îmân* akan melihat bahwa sumber rezeki yang disediakan Allah itu memang beraneka ragam dan sangat luas, bahkan tiada terhitung (Q., s. al-Nûr/24:38). Hubungan antara manusia sebagai pencari dan penerima rezeki yang disediakan oleh Allah secara melimpah itu adalah kerjasama, yang memungkinkan setiap orang memiliki akses terhadap sumber rezeki tersebut. Ini memerlukan suatu pengaturan yang sifatnya menjamin hak setiap orang untuk beroleh lapangan kerja dan taraf penghidupan yang layak bagi kemanusiaan karena Allah sendiri telah menetapkan kemuliaan anak Âdam melebihi makhluk-makhluk yang lain, dengan menyediakan rezeki-rezeki yang baik (Q., s. al-Isrâ'/17:70).

Sungguhpun rezeki Allah itu melimpah tidak terbatas, namun Allah juga menetapkan takaran dan ukuran, sehingga manusia tidak bisa seenaknya saja melakukan eksploitasi terhadap sumber-sumber alam dengan cara yang melampaui batas. Hal ini bisa terjadi karena sifat manusia yang loba (Q., s. al-Baqarah/2:96). Dalam al-Qur'ân s. al-Syûrâ/42:27, memang terdapat sinyalemen bahwa: "*Jika Allah melapangkan rezeki-rezeki kepada hamba-hamba-Nya, tentulah mereka akan melampaui batas di muka bumi, padahal Allah mengatur apa yang dikehendakinya dengan ukuran-ukuran.*" Oleh sebab itu, manusia harus bisa mengendalikan dirinya, antara lain dengan cara bersyukur yang berarti menyadari karunia Allah yang murah itu sehingga ia mampu bertindak rasional (Q., s. al-Baqarah/2:152).

Sebenarnya al-Qur'ân justru mendorong manusia untuk mencari rezeki. Mencari rezeki berarti berhubungan langsung

dengan Tuhan. Dengan cara itulah maka manusia membebaskan dirinya dari bertindak sebagai seorang musyrik, yaitu apabila mereka menggantungkan dirinya kepada selain Allah, dalam mencari rezeki. Namun, sering kita jumpai kesibukan seseorang mencari rezeki bisa membuat orang lupa. Oleh sebab itulah, al-Qur'ân berwanti-wanti, agar orang senantiasa berkomunikasi dengan Tuhan. Setelah itu mereka diwajibkan untuk mencari rezeki. Petunjuk ini terdapat dalam al-Qur'ân s. al-Jum'ah/62:9-10:

يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة
فاسعوا إلى ذكر الله و ذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم
تعلمون. فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا
من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون

(الجمعة/٦٢:٩-١٠)

Hai orang-orang ber-*îmân*, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah (untuk sementara) jual beli. Hal itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. Apabila telah kau tunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak, supaya kamu beruntung.

Mengingat Allah melalui shalat, dengan memutuskan kegiatan bekerja bahkan di tengah-tengah kesibukan kita, seperti diisyaratkan oleh ayat tersebut, mengandung rahasia tertentu. Salah satu manfaatnya adalah menenangkan pikiran dan memberi kesempatan kepada seseorang untuk mampu mengendalikan diri, dari mabuk kerja (*workaholic*) yang mungkin dialami seseorang. Bahkan dengan ketenangan dan perenungan nilai-nilai yang luhur bisa terjadi proses penjernihan pikiran, kreativitas dan gagasan inovatif. Motivasi kerja dan optimisme untuk mencari rezeki bisa pula timbul bila mengingat firman Allah

dalam al-Qur'ân s. al-Mulk/67:15: *"Dia-lah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjuru dan carilah sebagian rezeki-Nya."*

Pernyataan yang berkali-kali bahwa rezeki Allah itu terbuka bagi siapa saja dan beraneka ragam, merupakan salah satu dasar, mengapa manusia itu tidak perlu mendapatkan rezeki dengan cara yang merugikan orang lain atau merusak lingkungan. *"Hai orang-orang yang ber-*îmân, *janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan cara yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu"* (Q., s. al-Nisâ'/4:29). Nabi Syu'ayb, yang diutus untuk menertibkan perekonomian di negerinya, Madyan, pernah menyerukan kepada kaumnya dalam hal mencari rezeki. Katanya: *"Hai kaumku, berlakulah adil dalam menakar dan menimbang, jangan merugikan orang lain dan jangan berbuat kecurangan. Rezeki yang halal lebih baik bagimu kalau kamu sekalian memang ber-*îmân. *Dan aku tidak dapat melindungi kamu (jika terjadi apa-apa akibat kecuranganmu)"* (Q., s. Hûd/11:85-86. Jadi agama itu sebenarnya tidak bermaksud mengendorkan motivasi ekonomi, melainkan hanya mengajak manusia agar mencari rezeki dengan cara yang tidak saling merugikan.

Dalam upaya mencari rezeki itu, kemungkinan besar akan timbul persaingan. Perbedaan kemampuan dan situasi yang terdapat pada seseorang memungkinkan timbulnya perbedaan dalam hasil perolehan. Ini pun tidak perlu menimbulkan sikap yang kurang baik di antara sesama manusia, misalnya timbulnya kecemburuan sosial. Dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:32 secara tegas dikatakan:

و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض
للرجال نصيب مما اكتسبوا و للنساء نصيب
مما اكتسبن وسئلوا الله من فضله إن الله كان
بكل شيء عليما (النساء/٤ : ٣٢)

> Dan janganlah kamu iri hati (cemburu) terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian yang lain. Karena, bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi wanita pun ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Karena itu, mohonlah kepada Allah sebagian (saja) dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Adanya perbedaan dalam perolehan rezeki juga diakui oleh al-Qur'ân s. al-Naḥl/16:71: *"Dan Allah melebihkan sebagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki..."* Hanya saja dalam kenyataannya, *"orang-orang yang dilebihkan rezekinya itu enggan untuk menyisihkan sebagian rezeki itu kepada para pekerja yang mereka kuasai, agar mereka bisa ikut merasakan rezeki itu."* Ini berarti bahwa mereka yang telah diberi nikmat beroleh kemurahan rezeki itu tidak mensyukuri karunia Allah. Padahal, dalam kekayaan mereka itu terdapat hak bagi yang miskin dan membutuhkan, karena semua kekayaan yang berhasil diperoleh seseorang itu sebenarnya terjadi karena proses sosial juga. Itulah yang merupakan latar belakang dari turunnya ayat pertama yang membahas masalah rezeki (Q., s. al-Fajr/89:16). Ini merupakan pernyataan al-Qur'ân bahwa rezeki itu berfungsi sosial, baik dalam proses produksi, distribusi maupun konsumsinya.

Dari *Rizq* ke *Ribâ*

Dalam kehidupan kaum Muslimin, rezeki sebagai istilah sehari-hari, selalu dirasakan mengandung pengertian ketuhanan. Dengan kata lain, konsep dan pengertian rezeki berakar pada filsafat *tawḥîd*. Dalam filsafat *tawḥîd* terkandung konsep dualitas. Di satu pihak, ada Tuhan, dan di lain pihak ada manusia dan alam semesta sebagai makhluk. Tuhan adalah *Razzâq*, Maha Pemberi Rezeki. Ia adalah sumber rezeki bagi semua makhluk hidup. Manusia dan makhluk hidup lainnya berkedudukan sebagai pencari dan penerima rezeki Allah.

Di hadapan Allah, semua makhluk dan semua manusia

mempunyai hak yang sama untuk beroleh rezeki yang tiada terhitung banyaknya itu. Sungguhpun demikian, rezeki Allah itu dilimpahkan kepada semua makhluk dalam ukuran, takaran dan timbangan. Allah juga melebihkan antara seorang dengan lainnya dalam perolehan rezeki. Semuanya itu tergantung dari usaha manusia sendiri sesuai dengan undang-undang *kawnîyah* yang berlaku. Setiap manusia diperintahkan untuk berlaku jujur dan adil dalam ukuran, takaran, dan timbangan. Dengan perkataan lain, terdapat ketentuan moral dan etika dalam mencari rezeki, baik dalam hubungan produksi maupun pertukaran.

Cita *tawḫîd* mengimplikasikan tiga hal. Pertama adalah adanya hak-hak asasi manusia dalam memperoleh kebutuhan. Berdasar doktrin pemuliaan Anak Âdam, maka setiap orang berhak akan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan. Hak asasi itu bahkan berlaku juga bagi makhluk-makhluk lain. Dan kedua, dalam proses kegiatan mencari rezeki tersebut berlaku prinsip-prinsip demokrasi ekonomi, dimana setiap orang memiliki akses yang sama terhadap sumber-sumber rezeki yang dikuasai oleh Allah, tetapi diperuntukkan kepada semua manusia dan sekalian makhluk hidup. Kedua prinsip yang merupakan implikasi *tawḫîd* tersebut adalah anti-tesis dari gejala tirani atau *thâghût* dalam kehidupan ekonomi, misalnya yang diwujudkan dalam sistem perbudakan, feodalisme, nepotisme, etatisme, fascisme atau lembaga monopoli. Sistem *thâghût* di atas merupakan bentuk-bentuk kemusyrikan, karena Tuhan, sebagai *Razzâq*, dipersekutukan dengan orang, raja, penguasa, lembaga, atau kekuasaan.

Implikasi ketiga adalah keadilan sosial. Perbedaan dalam perolehan rezeki memang diakui oleh al-Qur'ân. Tetapi karena setiap rezeki dan kekayaan itu selalu terjadi dalam proses sinergi atau proses sosial, maka al-Qur'ân menentukan bahwa dalam setiap rezeki yang berlebih itu terdapat hak bagi golongan yang miskin, lemah, tertinggal atau mempunyai kesulitan hidup. Rezeki adalah segala sesuatu yang bermanfaat, baik bagi seseorang, maupun bagi masyarakat umumnya. Oleh sebab itulah maka karunia Allah itu harus dibelanjakan (*infâq*), yang dampaknya bermanfaat bagi semuanya.

Rezeki adalah konsep yang mengandung etika kerja. Dalam al-Qur'ân, kerja yang baik adalah *'ibâdah*. Manusia diperintahkan oleh Allah untuk berpikir dan bertindak untuk mencari rezeki yang halal dan baik (*thayyibah*). Karena rezeki Allah itu melimpah tiada terbatas, maka selain manusia itu harus optimis terhadap Allah, mereka tidak perlu bekerja sedemikian rupa sehingga lalai dari mengingat Allah, Sang Pemberi Rezeki. Kelalaian bisa mengakibatkan timbulnya kecurangan dan ketidakjujuran yang merugikan diri sendiri, orang lain, atau merusak alam yang menjadi lingkungan hidupnya. Lalai bisa pula mengakibatkan seseorang lupa terhadap tanggung jawab sosialnya. Karena itu, kerja harus dihayati sebagai *'ibâdah*.

Dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *ribâ*, yang merupakan sebuah konsep penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam.

Salah satu persoalan yang ramai dan hingga kini—masih terus diperdebatkan dalam diskursus ekonomi Islam—adalah masalah *ribâ*, yang diharamkan oleh al-Qur'ân. Perdebatan itu terutama terfokus pada soal apa yang sesungguhnya dimaksudkan dengan *ribâ* dalam al-Qur'ân itu, dan bagaimana perekonomian kaum Muslim dilaksanakan di tengah-tengah sistem perbankan modern, yang antara lain mensyaratkan praktek bunga dalam sistem simpan dan pinjam uang. Dalam entri berikut akan diulas bagaimana sejarah *ribâ*, bukan saja dalam Islam, melainkan juga dalam agama dan peradaban lain; lahirnya konsep *ribâ* dalam Islam; kaitan *ribâ* dan bank; hingga beberapa catatan seputar rencana Bank Syari'at Islam.

ربا

RIBÂ

ISTILAH dan persepsi mengenai *ribâ* begitu hidupnya di dunia Islam, sehingga terkesan seolah-olah doktrin *ribâ* adalah khas Islam. Orang sering lupa bahwa hukum larangan *ribâ*, sebagaimana dikatakan oleh seorang Muslim Amerika, Cyril Glasse, dalam buku ensiklopedinya, tidak diberlakukan di negeri Islam modern mana pun. Sementara itu, tidak banyak yang tahu bahwa di dunia Kristen, selama satu milenium, *ribâ* adalah barang terlarang dalam pandangan teolog, cendekiawan maupun menurut undang-undang. Tetapi memang praktek itu sulit diberantas, sehingga berbagai penguasa terpaksa melakukan pengaturan dan pembatasan terhadap bisnis pembungaan uang itu.

Kontroversi *Ribâ*

Pada masa menjelang abad modern, timbul gerakan untuk menghapus larangan *ribâ*. Sungguhpun sudah banyak cendekiawan liberal yang membela profesi pembungaan uang seperti yang

dilakukan oleh filsuf Inggris terkemuka Jeremy Bentham (*In Defence of Usury, 1787*), tetapi undang-undang yang berlaku tetap melarang praktek *ribâ* hingga pada zaman liberalisme dan kapitalisme. Penghapusan terhadap larangan *ribâ*, baru dilakukan di Inggris pada tahun 1854 dan Belanda pada tahun 1857. Pada waktu yang sama, sebagian besar negara-negara bagian di AS masih mempertahankan undang-undang anti *ribâ* tersebut.

Ketika terjadi penghapusan undang-undang anti-*ribâ*, maka pengertian tentang *ribâ* telah berubah. Undang-undang di berbagai negara di Eropa Barat dan Amerika Serikat telah memperbolehkan, menurut hukum, bunga bank yang disebut *interest* menurut istilah Inggris, atau *rente* menurut istilah Belanda. Apa yang disebut *ribâ*, dalam bahasa Inggris mempunyai istilah yang lain, yaitu *usury* dan *woeker* dalam bahasa Belanda. Sejalan dengan pembedaan pengertian itu, maka dalam bahasa Indonesia terdapat pula perbedaan pengertian antara *bunga* dan *ribâ*.

Apa sebenarnya yang disebut *ribâ* dalam konteks pengertian hukum Eropa itu? Dalam pengertian Belanda, *woeker* adalah bunga yang terlalu tinggi persentasenya. Istilah ini sudah berkonotasi negatif dan bersifat pejoratif. Dalam bahasa Belanda, *woekeraar* dikenakan kepada orang yang menjalankan pembungaan uang, yang diumpamakan sebagai lintah darat. Tanaman parasit disebut *woekerdier* atau *woekerplant*, yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah *benalu*, yakni tanaman yang tumbuh terlalu cepat dan karena itu merusak tanaman lain.

Pengertian ini secara konsisten digunakan untuk istilah lain yang memakai kata *woeker*. Sebagai contoh, suatu perdagangan yang dilakukan dengan mengambil keuntungan yang terlalu besar, disebut *woekerhandel*. Sementara itu, uang pungutan sewa yang terlalu tinggi untuk suatu rumah atau tanah, misalnya, disebut *woekerpacht*. Harga yang dianggap terlalu mahal dipasang disebut *woekerprijs*. Istilah *woekerzucht* dipakai untuk melukiskan nafsu serakah yang berkeinginan mendapatkan keuntungan yang sebanyak-banyaknya. Sebagaimana orang dianjurkan agar tidak mengambil *woekerwinst* atau laba yang terlalu tinggi, maka

orang hendaknya jangan mendapatkan penghasilannya dari semua kegiatan yang bersifat *woekerachtig*, yang menyerupai pekerjaan memungut *ribâ*.

Gubernur Bank Sentral Indonesia yang pertama, Syafruddin Prawiranegara, yang pernah mengatakan bahwa ia diakui oleh orang-orang Belanda sebagai "mampu berbahasa Belanda yang lebih baik daripada kebanyakan orang Belanda sendiri" itu, berpendapat bahwa bunga bank tidak sama dengan *ribâ*. Karena, menurut pengertiannya, bunga bank andalah *rente*, yaitu tingkat bunga yang wajar, yang hanya boleh dipungut berdasarkan undang-undang, sedangkan *ribâ* adalah *woeker*, suatu tingkat bunga atau laba yang mengandung unsur pemerasan. Mantan Menteri Keuangan pada Kabinet Natsir tahun '50-an dan tokoh pemikir ekonomi dan keuangan utama dalam Partai Masyumi yang sering disebut menganut aliran Neo-Klasik itu, memang berpikir dalam alam bahasa Belanda. Sebagai ahli hukum yang dalam universitas di masa kolonial Belanda juga mendapat pelajaran ilmu ekonomi itu, ia melihat bahwa dalam KUHP, pekerjaan menjalankan peminjaman uang dan memungut *ribâ* yang pengertiannya adalah *woeker*, secara hukum dilarang. Sedangkan bunga, yang dipungut oleh lembaga perbankan, yang bekerja atas dasar perundang-undangan yang berlaku untuk melindungi kepentingan masyarakat, diperbolehkan sebagai sesuatu yang diperlakukan dalam kegiatan perekonomian masyarakat.

Di lingkungan hukum Islam, Muhammad 'Abduh, pembaru pemikiran Islam Mesir abad ke-19, pernah mengatakan bahwa "bunga yang tidak terlalu tinggi tingkatnya diperbolehkan." Tentu saja ia tetap berpendapat bahwa *ribâ* itu haram hukumnya. Pendapat ulama yang pernah menjadi rektor Universitas *al-Azhâr*, dan mengenal baik pemikiran modern Eropa Barat itu, sebenarnya memiliki latar belakang sejarah, yaitu sejarah perkembangan ekonomi yang telah merubah pengertian yang membedakan antara bunga bank dan *ribâ*. Perubahan itu telah terjadi di Eropa Barat dan negeri-negeri berkebudayaan Yudeo-Kristiani lainnya.

Sejarah *Ribâ*

Istilah *ribâ*, dalam pengertian yang kita maksud di atas, disebut dalam al-Qur'ân sebanyak tujuh kali. Secara kronologis, ayat pertama yang turun adalah yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Rûm/30:39. Ayat ini memberikan suatu definisi tentang *ribâ*. Selanjutnya, soal *ribâ* dibahas dalam serumpun ayat dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:275; 276; 278; dan 280. Definisi lain mengenai *ribâ* disebut dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:130. Ayat inilah yang membuka diskusi dan memberi peluang terhadap penafsiran lain tentang *ribâ*. Dan ayat yang terakhir turun, tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ/4:161.

Ayat yang terakhir turun mengenai *ribâ* itu menari, sebab di situ soal *ribâ* dikaitkan dengan aktivitas khas orang-orang Yahudi pada masa Rasulullah s.a.w. Untuk jelasnya akan kita kutip tiga ayat yang saling berkaitan, walaupun kata *ribâ* hanya disebut pada ayat 161:

فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
أحلت لهم و بصدهم عن سبيل الله كثيرا. و
أخذهم الربا و قد نهوا عنه و أكلهم أموال
الناس بالباطل و أعتدنا للكافرين منهم عذابا
أليما. لكن الراسخون فى العلم منهم
والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك و ما أنزل
من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة
والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم
أجرا عظيما (النساء/٤: ١٦٠-١٦٢)

Maka disebabkan ke-*zhâlim*-an orang-orang Yahudi, Kami cabut atas mereka berbagai kenikmatan hidup yang dahulu pernah dilimpahkan kepada mereka, dan karena mereka banyak menghalangi manusia di jalan Allah. Dan disebabkan mereka memakan *ribâ*, padahal mereka telah dilarang melakukannya, dan karena mereka memakan harta sesamanya dengan batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang mengingkari kebenaran di antara mereka itu, suatu kesengsaraan hidup yang pedih. Tetapi orang-orang yang mendalam ilmunya (*râsikhûn*) di antara mereka dan orang-orang yang ber-*îmân*, mereka percaya kepada apa yang telah diturunkan kepadamu (al-Qur'ân), dan apa yang diturunkan sebelummu; dan orang-orang yang mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan yang ber-*îmân* kepada Allah dan hari kemudian, orang-orang itulah yang akan Kami berikan kepada mereka karunia yang besar. (Q., s. al-Nisâ'/4:160-162).

Menurut mufassir Muhammad Assad (Leopold Weiss), dalam *The Message of the Qur'ân* (Dâr, Andalus, Gibraltar, 1984), dahulu, setelah dibebaskan oleh Nabi Mûsâ dari belenggu perbudakan Fir'awn, bangsa Yahudi beroleh berbagai kenikmatan hidup. Tetapi sesudah itu, terutama setelah masa Nabi 'Îsâ, bangsa Yahudi mengalami berbagai malapetaka dan kesengsaraan dalam sejarah mereka. Salah satu sebabnya adalah karena mereka suka menjalankan praktek *ribâ* dan memakan harta manusia secara batil. Padahal, pekerjaan itu, seperti dikatakan al-Qur'ân, telah dilarang dalam kitab mereka sendiri, yaitu *Kitâb Tawrât* dan *Zâbûr* yang kini dikenal sebagai *Kitâb* Perjanjian Lama. Agaknya karena itulah mereka tidak disukai kaum pribumi, di mana pun mereka tinggal.

Reputasi bangsa Yahudi dalam bisnis pembungaan uang memang sangat terkenal. Pada masa kini pun di AS, praktek pembungaan uang oleh kelompok etnis Yahudi, di luar lembaga perbankan, koperasi atau *credit union*, masih menjadi fenomena umum. Di negeri kita, kegiatan ini dikenal sebagai "tukang kredit." Tetapi yang belum banyak diketahui orang adalah kenyataan, bahwa hukum tertua tentang larangan *ribâ* terdapat dalam Kode Hukum Mûsâ (lihat Perjanjian Lama, Leviticus XXV:36 dan Deutoronomy XXIII:20), walaupun dalam prakteknya larangan itu hanya diberlakukan di kalangan Yahudi saja, sedangkan mengambil *ribâ* dari bangsa lain (*gentile*), menurut

etik mereka, diperbolehkan.

Larangan *ribâ* bukan hanya milik budaya hukum Yahudi. Para filsuf Yunani kuna juga telah mengembangkan teori yang mendasari pelarangan *ribâ*. Di Yunani umpamanya, *ribâ* disebut sebagai *rokos*, yaitu sesuatu yang dilahirkan oleh suatu makhluk organik. Uang, kata Aristoteles, adalah obyek yang bukan tergolong organik (*inorganic*), dan digunakan sebagai medium pertukaran. Karena itu, uang tidak bisa "beranak." Barangsiapa meminta bayaran dari meminjamkan uang, maka tindakannya itu, oleh Aristoteles, dinilai sebagai bertentangan dengan hukum alam.

Di Athena, pada zaman pemerintahan Solon, bunga memang tidak dilarang, tetapi tingkat suku bunganya dibatasi, antara lain dengan tujuan untuk melindungi penduduk yang bekerja di sektor pertanian. Di Roma, Tabel Duabelas diciptakan untuk membatasi suku bunga hingga 10% saja pertahun. Tetapi pada tahun 342 SM., telah diumumkan *lex genucia* yang melarang pengambilan bunga uang berapa pun juga tingkatnya. Membungakan uang sama dengan melakukan tindak kejahatan.

Sekalipun undang-undang tersebut secara resmi tidak pernah dicabut, namun larangan *ribâ* ada perkecualiannya juga, yaitu dalam pemberian uang muka untuk perdagangan laut (*foenus naticum*). Pada masa Kaisar Justinian, tinggi bunga diatur hingga 6% saja untuk pinjaman umumnya, 8% untuk kerajinan dan perdagangan, 4% untuk bangsawan tinggi, tetapi 12% untuk perdagangan maritim. Sungguhpun demikian, hukum tersebut berlaku dengan berbagai tekanan dari para filsuf dan teolog Kristen yang menentang *ribâ*.

Berbagai pengecualian dalam pelaksanaan hukum pelarangan *ribâ* itulah yang menimbulkan peluang bagi praktek *ribâ*. Dalam Imperium Roma, para bangsawan mendapat penghasilannya dari *ribâ*. Dari situlah sumber timbulnya kekuatan finansial di Itali di kemudian hari. Pada zaman Abad Pertengahan, tampil keluarga Lombardia dan Cahorsina yang memiliki Wisma Arta (*House of Finance*) terbesar di Itali. Tetapi, di samping itu, peranan dan kekuatan orang-orang Yahudi juga sangat menonjol dan tersebar di masyarakat.

Dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:61 dikatakan bahwa orang-orang Yahudi adalah bangsa yang terkena murka Allah, dan di dalam *Injîl* (Kitab Ulangan 28:64, 65) mereka disebut sebagai kaum yang dimusuhi di mana-mana. Pada Abad Pertengahan, orang-orang Yahudi, sebagai bangsa tidak bertanah air, pada mulanya bergerak di bidang perdagangan, karena mereka ditolak masyarakat setempat untuk bekerja di sektor pertanian, mengingat pekerjaan itu menyangkut pemilikan tanah. Karena itu mereka hanya bisa berdagang. Tetapi justru karena digiring ke sektor tertentu saja itulah, maka orang-orang Yahudi sangat maju dalam perdagangan. Ini pun menimbulkan kecemburuan sosial di kalangan kaum pribumi Eropa. Mereka pun kemudian mendesak kaum Yahudi dari arena perdagangan.

Pada awal abad ke-11, orang-orang Yahudi mulai mengubah profesi mereka sebagai pembunga uang. Pada abad ke-14, jatidiri Yahudi telah berubah dari pedagang menjadi pembunga uang. Faktor keterdesakan itulah agaknya yang membuat orang Yahudi menjadi unggul dalam bisnis uang. Keluarga Pribumi Itali, Lombardia dan Cahorsia, baru menyusul kemudian. Mereka adalah keluarga pedagang Katolik. Sekalipun berdasar moral agama yang resmi, keluarga itu dikutuk sebagai pembunga uang, namun tidak urung mereka mendapat penghormatan yang tinggi juga di kalangan bangsawan, bahkan gereja sendiri.

Pada mulanya doktrin resmi gereja maupun pandangan cendekiawannya di sepanjang Abad Pertengahan, mengenai *ribâ*, tetap konsisten dengan pandangan *Injîl* (Lukas VI:35), seperti juga diisyaratkan dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:161, bahwa orang-orang yang *râsikh* (cendekiawan) dan orang-orang yang ber-*îmân*, tetap berpegang pada doktrin *Al-Kitâb*. Ini tercermin dari ajaran Paus Gregorius dari Nyassa dan teolog-filsuf agung, Thomas Aquinas. "Kaum ber-*îmân*," kata Paus Gregorius, "tidak boleh mengambil keuntungan dari meminjamkan emas dan logam mulia lainnya," yakni dari semua obyek yang tidak bisa beranak.

Doktrin di atas, selama seribu tahun, dapat dipertahankan, karena beberapa sebab. *Pertama*, semua pinjaman pada umumnya hanya dipergunakan untuk keperluan konsumsi oleh mereka

yang kekurangan dan membutuhkannya. Praktek memberi hutang dengan menarik *ribâ* dapat diimbangi dengan doktrin karitas atau sedekah. *Kedua*, kesempatan bisnis, baik untuk pembuatan barang maupun untuk perdagangan, sangat terbatas, dan skalanya pun tidak besar, sehingga tidak dibutuhkan uang yang terlalu besar. Dalam situasi seperti itu, mereka yang meminjamkan uang, emas atau perak, tidak merasa terkena rugi. Di lain pihak, mereka juga merasa tidak kehilangan kesempatan untuk mendapat keuntungan, sehingga mereka tidak memiliki persepsi tentang *opportunity cost*. Karena itu, mereka cukup puas jika yang dipinjamkannya itu kembali dalam keadaan utuh.

Perlu diingat, dalam tingkat perkembangan masyarakat yang masih sederhana, meminjamkan sesuatu kepada mereka yang membutuhkan akan dinilai sebagai amal kebajikan. Malahan, amal ini lebih ringan daripada memberikan sedekah. Sampai sekarang pun gejala seperti itu masih dapat dirasakan. Misalnya, sulit bagi kita untuk meminta keuntungan dari meminjamkan uang kepada saudara atau teman akrab kita yang pada suatu saat membutuhkannya untuk memenuhi keperluan hidupnya yang mendesak. Membungakan uang kepada saudara dan teman akrab, atau dalam masyarakat kecil yang tertutup, akan dipandang tidak etis.

Dari sudut kegiatan sosial-ekonomi masyarakat, pada zaman Yunani dan Romawi Kuna, sumber penghasilan para bangsawan yang utama adalah penyewaan tanah. Ini dianggap sebagai pekerjaan dengan posisi terhormat. Tetapi, peminjaman uang bisa dilakukan oleh mereka yang memiliki surplus uang, misalnya yang bersumber dari hasil laba perdagangan atau kerajinan, di luar "kasta" feodal. Ini merupakan saingan terhadap para bangsawan. Karena itu, di lingkungan masyarakat feodal, di mana pemilik tanah memegang posisi dominan dalam menentukan nilai-nilai moral, "bekerja" dengan membungakan uang dianggap sebagai pekerjaan yang rendah, lebih rendah dari pekerjaan berdagang dan bertukang. Apalagi, peminjaman uang yang bersifat konsumtif itu memudahkan orang terjerat kepada hutang yang tidak bisa dibayar. Seseorang bisa jatuh menjadi budak karena hutang. Warga masyarakat yang sudah terjatuh ke dalam hubung-

an perbudakan dengan seseorang tidak bisa dimobilisasikan oleh negara untuk kepentingan pertahanan. Karena itu, sistem *ribâ* dinilai bisa melemahkan sistem pertahanan masyarakat feodal.

Di lain pihak, terdapat pula kesempatan bagi mereka, khususnya kaum bangsawan pada zaman Abad Pertengahan, untuk memperoleh uang, dengan cara yang tidak bisa disebut sebagai memungut *ribâ*. Cara itu adalah meminta kepada orang lain untuk membeli dan menjual suatu barang, dalam jumlah kecil atau banyak, dengan memakai stok uang sendiri. Risiko rugi akan ditanggung oleh si pemilik uang. Tetapi kalau untung, maka yang disuruh menjalankan perdagangan harus berbagi rezeki, atau menerima upah dari keuntungan itu. Praktek seperti itu tidak akan disebut memungut *ribâ*, melainkan perdagangan.

Dari praktek seperti itulah kemudian berkembang suatu bentuk investasi dan konsep kemitraan usaha (*partnership*). Pemikiran teologi di kalangan gereja, sesudah masa Aquinas, pernah mengeluarkan doktrin untuk menghindari *ribâ*. Seseorang bisa meminjamkan modal mereka kepada orang lain untuk diputarkan, misalnya untuk berdagang atau memproduksi barang, dengan perjanjian bahwa si pemilik modal akan mendapat bagian laba, tetapi juga ikut menanggung jika kerugian terjadi. Inilah yang dikemudian hari dikenal sebagai prinsip *profit and loss sharing*. Cara ini tidak dianggap sebagai memungut *ribâ*. Tetapi siapa yang mau menanggung risiko kerugian, padahal ia meminjamkan uangnya? Suatu hal yang lebih penting bagi pemilik uang adalah keamanan uangnya itu, setidak-tidaknya uang itu kembali utuh, jika tidak ada tambahan sebagai balas jasa. Di sini jelas bahwa persoalan pinjam-meminjam uang sudah berubah. Uang tidak lagi semata-mata dilihat sebagai alat tukar, melainkan juga sebagai modal yang, apabila diputarkan, bisa menghasilkan tambahan yang memperbesar nilai uang tersebut.

Pada abad ke-15, masih berlangsung perdebatan. Misalnya, pemikir Gerson berpegang teguh pada pendapat bahwa uang itu tidak bisa dikembangbiakkan seperti memelihara hewan. Namun, beberapa tokoh gereja, seperti Franciscan Bernardio dari Siena dan Dominican Antonio dari Florence, dua tokoh

pendakwah pada masa awal Renaissance, justru berusaha memberi jalan keluar bagaimana transaksi keuangan tidak disebut *ribâ*. Meski demikian, Kardinal Cajetan, dalam syarahnya terhadap buku *Summa*, karya Thomas Aquinas, menghidupkan kembali doktrin sterilitas uang. (Mengenai sejarah *ribâ* dan perbedaan-perbedaan pendapat di dalamnya, baca artikel-artikel Edgar Salin, "Usury," Vol. 15; Julius Landmann, "Commercial Banking, History to the Close of Eighteenth Century," Vol. 1-2; dan Frank H. Knight, "Interests," Vol. 7-8; semuanya dimuat dalam *Encyclopaedia of the Social Sciences*, The Macmillan Co. N.Y., 1986,).

Ribâ dalam al-Qur'ân

Ayat al-Qur'ân yang pertama kali turun tentang *ribâ* adalah yang tercantum dalam surat al-Rûm/30:39. Ayat ini memberikan suatu definisi tentang *ribâ* yang dilarang itu, yang berbunyi:

و ما آتيتم من ربا ليربوا في أموال النـاس فـلا يربـوا
عند اللـه و مـا آتيتـم مـن زكـاة تريـدون وجـه الله
فأولئك هم المضعفون (الروم/ ٣٠:٣٩)

Dan sesuatu *ribâ* (yaitu tambahan) yang kamu kenakan agar ia menambah pada harta manusia, maka *ribâ* itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat, yang kamu maksudkan untuk mencapai ke-*ridlâ'*-an Allah, maka (yang berbuat demikian itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).

Kata "*ribâ*," berasal dari akar kata *r-b-w*, artinya bertumbuh, menambah atau berlebih. Dalam ayat tersebut, yang dimaksudkan dengan *ribâ* adalah nilai atau harga yang ditambahkan kepada harta atau uang yang dipinjamkan kepada orang lain. Pada ayat di atas tidak atau belum terdapat ketetapan hukum tentang

haramnya *ribâ*. Agaknya hal ini merupakan ancang-ancang terhadap larangan *ribâ* dalam ayat-ayat yang akan turun kemudian.

Namun satu hal perlu kita perhatikan di sini, bahwa dalam ayat tersebut, *ribâ* dipertentangkan pengertiannya dengan *zakâh*. *Ribâ* dikatakan tidak menambah sesuatu "nilai tambah" dalam pandangan Allah. Ia hanya berarti menambah nilai pada kekayaan seseorang. Sebaliknya *zakâh*, yang diberikan oleh seseorang, walaupun mengurangi harta seseorang, tetapi memberi "nilai tambah" pada amalan seseorang. Hal ini dijelaskan oleh al-Qur'ân s. al-Rûm/30:38:

فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل
ذلك خير للذين يريدون وجه الله و أولئك هم
المفلحون (الروم/ ٣٠:٣٨)

Maka berikanlah kepada kerabat terdekat akan haknya, demikian pula kepada fakir miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan. Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari ke-*ridlâ'*-an Allah. Dan merekalah orang-orang yang sukses dalam hidupnya..

Pada waktu itu, agaknya al-Qur'ân sedang memperkenalkan ajaran baru, yakni *zakâh*, yang diambil dari harta yang dianggap berlebih yang dimiliki seseorang. Ketika masih ada orang yang mengalami kesulitan untuk memenuhi kebutuhan mereka, maka *zakâh* adalah jalan keluarnya dan bukannya justru dengan meminjamkan uang tetapi dengan memungut tambahan di waktu pengembaliannya. Ini adalah suatu perbuatan yang dianggap tidak etis.

Dengan ancang-ancang ayat di atas, maka pada beberapa ayat yang turun kemudian dan tercantum dalam surat al-Baqarah, Allah mulai menurunkan hukum yang tegas mengenai *ribâ*. Sungguhpun demikan, yang terlebih dahulu turun adalah ayat-ayat yang masih bersifat penjelasan. Ini nampak dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:275, yang berbunyi:

الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما
البيع مثل الربا و أحل الله البيع و حرم الربا فمن
جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و أمره إلى
الله و من عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها
خالدون (البقرة/٢:٢٧٥)

Orang-orang yang memakan (mengambil) *ribâ*, mereka tidak bisa berdiri, melainkan seperti berdirinya orang yang kerasukan setan, karena menderita sakit jiwa. Keadaan yang sedemikian itu disebabkan karena mereka (berpendapat) bahwa transaksi jual beli (*bay'*) itu sama (pengertiannya) dari *ribâ*. Padahal Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan *ribâ*.

Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil *ribâ*), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya diserahkan kepada Allah. Orang-orang yang mengulangi (mengambil *ribâ*, maka orang itu adalah) penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

Ada beberapa hal yang dijelaskan dalam ayat itu. *Pertama*, transaksi jual-beli (*bay'*) itu tidak sama dengan *ribâ*. *Kedua*, perdagangan itu diperbolehkan, sedangkan *ribâ* itu diharamkan. Dan *ketiga*, mereka yang telah mendengar ayat larangan *ribâ*, segera harus berhenti, tanpa mengembalikan *ribâ* yang telah terlanjur ditarik.

Dan sekali lagi, al-Qur'ân memberikan alternatif terhadap *ribâ*. Alternatif pertama adalah perdagangan, sedangkan alternatif lainnya tercantum dalam ayat 276 berikutnya: *"Allah memusnahkan (manfaat)* ribâ *dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam ke-*kâfir*-an (terus membangkang), dan selalu berbuat dosa."* Ayat-ayat selanjutnya menjelaskan, sekaligus menegaskan hukum *ribâ* itu, seperti tercantum dalam ayat 277 dan 278, yang menegaskan:

إن الذيـن آمنـوا و عملـوا الصالحـات و أقـامـوا الصلاة و آتـوا الزكـاة لهـم أجرهـم عنـد ربهـم و لا خـوف عليهـم و لا هـم يحزنـون. ياأيهـا الذيـن آمنـوا اتقـوا اللـه و ذروا مـا بقـي مـن الربـا إن كنتـم مؤمنيـن (البقـرة/٢:٢٧٧-٢٧٨)

Sesungguhnya, orang-orang yang be-rîmân, maka mereka itu mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat dan membayar zakat. Mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati. Hai orang-orang yang ber-*îmân*, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa-sisa *ribâ* (yang belum terlanjur dipungut), jika kamu orang-orang yang ber-*îmân*.

Sangat jelas konteks *ribâ* dan *zakâh* yang dibahas dalam ayat-ayat di atas, yakni hubungan sosial antara mereka yang kelebihan uang atau kekayaan, dengan mereka yang membutuhkan, misalnya kerabat, fakir miskin, dan musafir yang kesulitan uang. Mereka itu tentunya tergolong miskin, sebab kalau tidak, maka mereka tidak berhak menerima *zakâh*. Terhadap mereka, pemberian sedekah atau *zakâh* adalah cara untuk menolong dan bukan dengan pinjaman yang mengandung *ribâ*.

Masalahnya akan lain jika transaksi itu pada hakikatnya adalah jual-beli. Jika ada transaksi keuangan yang bersifat jual-beli, dimana keuntungan diperbolehkan, maka transaksi tersebut tentunya bukan *ribâ*. Konteks ayat di atas adalah hubungan konsumsi yang dilakukan oleh orang-orang yang sedang mengalami kesulitan keuangan.

Selanjutya, terdapat keterangan yang menyangkut hak orang yang memberikan hutang dan bagaimana sikap yang perlu diambil, jika hak orang tersebut terancam, seperti dilukiskan pada ayat 279 dan 280:

فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من اللـه و رسـوله و إن
تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون.
و إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة و أن تصـدقوا
خير لكم إن كنتم تعلمون (البقرة/٢:٢٧٩-٢٨٠)

Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa-sisa *ribâ*), maka ketahuilah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan menindakmu. Dan jika kamu bertobat (tidak lagi mengambil *ribâ*), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak mengalami pemerasan dan tidak pula memeras. Dan jika (orang yang berhutang itu) mengalami kesulitan (dalam membayarnya), maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan dengan menyedekahkan (sebagian atau semua hutangnya) hal itu lebih baik, jika kamu mengetahui.

Dalam ayat di atas, al-Qur'ân menyatakan adanya hak orang yang memberi hutang, yaitu mendapatkan hutang pokoknya. Dan jika orang yang menerima hutang sedang mengalami kesulitan membayar, maka hendaklah yang memberi hutang memberikan keringanan, dengan memberi waktu tangguh. Tetapi jika yang berhutang memang benar-benar mengalami kesulitan, maka jalan yang terbaik adalah menganggap hutang itu sebagai sedekah. Di sini, hutang itu berskala sedekah. Karena konteksnya memang hutang konsumtif. Perlu diingat di sini, bahwa dalam ketentuan yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Tawbah/9:60, orang-orang yang berhutang (*ghârimîn*) tergolong ke dalam delapan kelompok (*ashnâf*) yang berhak menerima *zakâh* (*mustahiq*).

Dalam suatu tulisannya sebelum perang kemerdekaan yang berjudul "Islam dan Rente" (*Beberapa Pasal Ekonomi: Jalan ke Ekonomi dan Bank*, Balai Pustaka, 1958), ahli ekonomi Indonesia, Mohammad Hatta, telah memperlihatkan pandangannya yang sangat tajam mengenai makna *ribâ* itu. Dia dengan jelas

membedakan antara *ribâ* dan *rente*. Dalam karangannya itu ia memberi penjelasan, mengapa *ribâ* itu dilarang, yaitu karena dalam perbuatan itu telah menyebabkan kesengsaraan orang yang lagi mengalami kesulitan. *Ribâ* adalah tambahan atas hutang yang dipakai untuk konsumsi. Sedangkan *rente* atau bunga, adalah balas jasa atas pinjaman yang telah digunakan untuk kepentingan produksi.

Penafsiran Hatta itu mungkin bisa dipahami lebih baik, jika kita menengok kembali kepada sejarah, guna melihat evolusi konsep *usury* (*ribâ*) menjadi *interest* atau bunga. Pada masa akhir Abad Pertengahan di Eropa, telah timbul prinsip-prinsip yang melindungi hak mereka yang memberikan hutang. *Pertama*, jika seseorang sengaja atau tidak sengaja tidak bisa memenuhi janjinya untuk mengembalikan hutangnya sesuai dengan waktu yang diberikan. Di sini berlaku klausul *poena conventinalis*, di mana yang berhutang terkena penalti, berupa tambahan uang terhadap hutang pokok. *Kedua*, apabila terjadi kerugian-kerugian yang ditimbulkan dengan adanya hutang tersebut. Di sini berlaku pula penalti atas dasar prinsip *damnum energens*. Dan ketiga, jika orang yang memberikan hutang tersebut kehilangan kesempatan untuk mendapat untung, jika tidak meminjamkan uangnya. Di sini berlaku prinsip *lucrum cessans*.

Apabila terjadi hubungan kemitraan usaha, yang sifatnya sama dengan *bay'*, maka agar pemilik uang terhindar dari perbuatan *zhâlim* atau di-*zhâlimi* (Q., s. al-Baqarah/2:279), ia bisa "mengasuransikan" hutang pokok maupun laba yang mungkin bisa diperoleh jika uang itu dijalankannya sendiri. Dari sini terbentuk prinsip *contractus trinus* atau kontrak tripel (tiga aspek) yang sudah mulai diterapkan pada abad ke-15.

Pada abad ke-16 dan ke-17, para ahli hukum Eropa mulai melancarkan perjuangan untuk mengurangi keberlakuan undang-undang anti *ribâ*. Pada abad ke-16, tokoh pembaru Protestan, Calvin, dan ahli hukum Perancis, Dumoulin, termasuk yang memulai perjuangan itu. Sementara itu, Charles de Moulin dan Salmasius, umpamanya, mulai membuat definisi yang membedakan antara apa yang disebut *ribâ* (*usury*) dan bunga

(*interest*). Pada abad ke-18, dalam pengaruh perkembangan kapitalisme merkantilis, masalahnya bukan lagi apakah orang boleh menaruhkan harga pada modal, melainkan berapa tingkat harga modal itu sehingga tidak bisa disebut berlebihan. Secara hipotetis, pada waktu itu diperkirakan titik batasnya adalah 36% pertahun.

Pada tahun 1682, William Petty, di Inggris, dan Turgot, di Perancis, seabad kemudian, memperjuangkan kebebasan menjalankan bisnis perkreditan atas dasar prinsip kebebasan usaha. Dan pada tahun 1787, Jeremy Bentham menuntut kebebasan yang sama antara perdagangan uang dan perdagangan komoditi. Dalam ayat 275 surat al-Baqarah di atas, al-Qur'ân membedakan antara *ribâ* dan perdagangan (*bay'*). Yang pertama dilarang, sedangkan yang kedua diperbolehkan.

Dalam argumentasinya yang membela prisnip bunga sebagai sesuatu yang bukan *ribâ*, Syafruddin Prawiranegara, dalam suatu karangannya yang berjudul *Uang dan Bank ditinjau dari Segi Ekonomi dan Agama* (ceramah di muka mahasiswa Akademi Bank Muhammadiyah, 29 Juni, 1970), mendefinisikan *ribâ* sebagai transaksi yang mengandung pemerasan dan penipuan. Berbagai transaksi, misalnya praktek *ijon*, mungkin tidak bisa dijelaskan dan dilarang dengan konsep *ribâ*. Tetapi dengan melihat kepada hakikatnya yang bersifat pemerasan oleh yang kuat terhadap yang lemah, maka ia menamakannya *ribâ*.

Lebih lanjut Syafruddin menjelaskan pengertian *ribâ* dengan keterangan yang tercantum dalam al-Qur'ân s. al-Baqarah/2:188:

و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها
إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس
بالإثم و أنتم تعلمون (البقرة/٢:١٨٨)

Dan janganlah kamu memakan harta sesamamu dengan jalan batil dan kamu membawa perkaranya kepada hakim supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta orang lain dengan cara yang curang, padahal kamu mengetahuinya.

Namun, transaksi *bay'* itu diperbolehkan, asal tidak dilakukan dengan cara yang curang. Definisi dari perdagangan seperti itu dijelaskan dalam al-Qur'ân s. al-Nisâ'/4:29:

ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم (النساء/٤:٢٩)

Wahai orang-orang yang ber-*îmân*, janganlah kamu memakan harta sesama kamu dengan cara yang batil (curang), melainkan dengan perniagaan, berdasarkan (perjanjian) suka sama suka (sukarela).

Ayat ini ditafsirkan oleh Syafruddin sebagai sejalan dengan bagian pertama ayat 275 surat al-Baqarah.

Sejalan dengan Syafruddin, ulama pendiri Persis, A. Hasan Bangil, dalam bukunya yang berjudul *Riba: Beberapa Pembahasan Masalah Riba* (Percetakan Persatuan, Bangil 1975) membedakan antara *ribâ* yang dilarang dan diperbolehkan. Ia tidak membuat pembedaan antara bunga dan *ribâ*. Keduanya sama hakikatnya, yaitu tambahan atas uang (riba *nasieah*) atau atas barang (riba *fadll*) yang dipinjamkan. Riba *fadll* tersebut tidak tercantum dalam al-Qur'ân, melainkan dalam Ḫadîts. Yang membedakan adalah sifat bunganya yang berlipat ganda tanpa batas. Baginya, tidak semua *ribâ* itu dilarang, jika hal itu berarti tambahan atas hutang, lebih dari yang pokok. Sebuah Ḫadîts yang diriwayatkan oleh Imam Aḫmad, Bukhârî dan Muslim mengabarkan bahwa Jabîr berkata: *"Saya datang kepada Nabi s.a.w., sedang ia berhutang kepadaku. Maka ia bayar kepada saya serta ia tambah."*

Tetapi yang menjadi dasar argumen ulama itu, yang ketika masih di Bandung adalah guru Mohammad Natsir muda, yaitu keterangan dalam al-Qur'ân s. Âlu 'Imrân/3:130:

ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعاف مضاعفة
واتقوا الله لعلكم تفلحون (آل عمران/٣:١٣٠)

Hai orang-orang yang ber-*îmân*, janganlah kamu memakan *ribâ* yang berlipat ganda (*adl'âf-an mudlâ'afat-an*). Dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Berdasar ayat di atas dan keterangan berbagai Hadîts, A. Hasan mengambil kesimpulan bahwa yang diharamkan itu adalah *ribâ* yang memiliki salah satu dari tiga unsur: mengandung paksaan, tambahannya tidak ada batasnya, atau berlipat ganda dan terdapat syarat yang memberatkan, misalnya tingkat bunganya terlalu tinggi.

Ribâ, Bunga dan Bank

Evolusi konsep dari *ribâ* ke bunga tidak lepas dari perkembangan lembaga keuangan, khususnya bank. Lembaga keuangan timbul, karena kebutuhan modal untuk membiayai industri dan perdagangan. Modalnya terutama berasal dari kaum pedagang. Karena itu, para bankir umumnya berasal dari pedagang. Lembaga keuangan yang dikenal sebagai bank seperti yang kita kenal sekarang, mula-mula tumbuh pada abad ke-15 di Spanyol dan kemudian di Itali pada abad ke-16. Pada abad ke-17 lembaga keuangan bank baru berkembang di Belanda dan Jerman. Pelopornya, adalah kaum Yahudi yang diikuti oleh orang-orang pribumi Itali.

Pembiayaan kecil-kecilan bisa diatasi dengan modal sendiri. Tetapi, ketika yang membutuhkan kredit mulai banyak dan skalanya makin besar, maka modal harus dicari dari sumber lain. Tetapi siapa yang mau meminjamkan uangnya dengan cuma-cuma, apalagi dalam jumlah besar? Di sinilah timbulnya keperluan bank sebagai lembaga perantara antara mereka yang membutuhkan kredit dengan mereka yang memiliki surplus modal. Bank tidak memandang untuk keperluan konsumsi, produksi, perdagangan, atau jasa. Tetapi umumnya pinjaman diarahkan ke kegiatan usaha. Kalau pun ada yang memerlukan untuk konsumsi, bank hanya bersedia memberi jika ada jaminan bahwa hutang itu akan bisa dibayar. Karena itu yang jadi sasaran bukannya orang-orang miskin.

Bank harus mengenakan "ongkos" untuk peminjam, karena bank pun harus membayar ongkos itu untuk bisa memberikan pinjaman. Di sini dikenal apa yang disebut sebagai modal "murni," yaitu tingkat bunga nominal dikurangi beberapa ongkos, seperti biaya-biaya administrasi, jaminan terhadap keamanan hutang pokok maupun bunganya, kemungkinan merosotnya daya beli uang, baik karena inflasi maupun nilai tukarnya terhadap mata uang asing, dan juga ongkos-ongkos yang diperlukan untuk menjaga keutuhan uang karena pembayaran dengan cara angsuran. Semua ongkos itu tentunya harus dipikul oleh debitur. Bank menarik semua ongkos itu dalam rangka menjaga amanat dari pemilik modal. Dari keterangan di atas kita bisa menarik kesimpulan bahwa tinggi rendahnya tingkat bunga itu bersifat relatif, karena tingkat bunga bisa tinggi hanya karena faktor inflasi.

Mereka yang memiliki uang, baik besar maupun kecil, sebenarnya menanggung beban dan risiko dengan meminjamkan atau menyimpan uangnya itu ke bank. *Pertama*, ia kehilangan kesempatan untuk memanfaatkan uangnya itu, baik untuk keperluan usaha maupun konsumsi. *Kedua*, nilai uangnya bisa merosot, apalagi inflasi dan nilai tukar uang kini sudah bisa diperhitungkan, walaupun tidak terlalu persis. Dan *ketiga*, pemilik uang juga menanggung risiko uang tidak kembali; dan karena itu, maka bank perlu memperhitungkannya, demi keamanan pemilik modal, agar bisa dipercaya untuk menyimpan uang masyarakat.

Karena itu bank, sebenarnya, seperti dikatakan oleh Bentham, melakukan perdagangan (*tijârah* atau *bay'*) uang atau modal, setidak-tidaknya menjadi perantara dalam perdagangan itu, sehingga berhak mendapat komisi. Salah satu unsur penting dalam kelembagaan bank adalah bahwa ia didirikan dan diatur berdasarkan undang-undang, peraturan dan kebijaksanaan pemerintah yang ditetapkan oleh masyarakat melalui DPR. Undang-undang ini sebenarnya merupakan pelembagaan tiga hal. Pertama, unsur kesukarelaan antara mereka yang terlibat dalam transaksi finansial. Kedua, perlindungan terhadap pihak-pihak yang rawan

dalam menghadapi kemungkinan kerugian atau pemerasan. Dan *ketiga*, pengaturan tentang tingkat keuntungan dari berbagai pihak.

Bank, sebenarnya adalah modus untuk melaksanakan lembaga *bay'* (Q., s. al-Baqarah/2:275), *tijârah* secara sukarela (Q., s. al-Nisâ'/4:29), dan pencegahan sifat *ribâ* yang *adl'âf-an mudlâ'afat-an*, baik dalam pengertian bunga berganda yang tidak ada batasnya, menurut pengertian A. Hasan, atau terlalu tinggi tingkat bunganya itu (Q., s. Âlu 'Imrân/3:130) di atas. Namun memang tetap merupakan *ribâ* kalau hal itu diartikan sebagai "tambahan." Tetapi menurut Hadîts yang dituturkan oleh Jabîr r.a., Nabi sendiri memberikan tambahan atas hutangnya terhadap sahabat Jabîr. Hanya saja tambahan atau *ribâ* itu dilakukan atas dasar sukarela. Dan dalam berbagai Hadîts, Nabi sendiri memang menganjurkan dan melaksanakan sendiri dalam memberi tambahan terhadap hutang.

Berdasar argumen di atas, maka lembaga bank malahan dianggap sebagai jalan keluar dari *ribâ*. Maksudnya, unsur yang mengharamkan *ribâ* telah dihapus melalui peraturan perbankan. Tetapi apakah yang disebut *ribâ* yang diharamkan itu? *Ribâ* yang diharamkan memang masih banyak dijumpai dalam masyarakat, yaitu kegiatan pembungaan uang atau *mindering* yang dilakukan oleh anggota masyarakat tanpa izin dan tanpa menuruti undang-undang. Inilah *ribâ* yang dilarang dalam KUHP. Sudah barang tentu kegiatan hutang-piutang yang tidak mengandung unsur *ribâ* masih ada *modus operandi*-nya yang lain, misalnya melalui koperasi simpan-pinjam. Melalui cara koperasi ini, hasil "*ribâ* yang dipungut oleh koperasi akan menjadi SHU yang dibagikan kepada anggota atau menjadi milik bersama jika dijadikan tambahan modal.

Bagi tokoh Muhammadiyah dan juga tokoh Masyumi, Kasman Singodimedjo, umat Islam seharusnya tidak lagi mempermasalahkan haram-halalnya bunga bank. Baginya, bank adalah lembaga yang tidak saja dibutuhkan oleh masyarakat dan merupakan faktor yang menentukan dalam pertumbuhan ekonomi, tetapi umat Islam harus segera mengembangkan lembaga

perbankan. Selama umat Islam tidak mengembangkannya, karena menganggapnya haram, maka mereka akan ketinggalan dari golongan lain yang mengembangkan dan menguasai bisnis uang dan modal.

Sungguh pun demikian, dewasa ini, bagi mereka yang tetap berkeyakinan bahwa bunga bank yang kita kenal sekarang adalah *ribâ* yang diharamkan, maka Bank Syari'at Islam (BSI) adalah konsep alternatif untuk menghindari larangan *ribâ*, sekaligus berusaha untuk menjawab tantangan kebutuhan kredit guna pengembangan usaha dan ekonomi masyarakat. Jalan keluarnya adalah transaksi kredit berdasarkan tiga modus. Pertama, adalah *mudlârabah* dalam mana kreditur berkedudukan sebagai *sleeping partner*, tetapi menyediakan modal, sedangkan debitur bertindak sebagai pihak yang menjalankan atau *active partner* atas dasar perjanjian (sukarela) bahwa laba atau rugi akan ditanggung bersama. Mirip dengan yang pertama adalah modus *musyârakah*, dimana kedua belah pihak menyediakan modal maupun aktif menjalankan usaha dan dengan sendirinya sama-sama bertanggung jawab terhadap kerugian maupun keuntungan. Modus ketiga adalah *murâbahah*, dimana bank melakukan pembelian, untuk sebagian atau seluruhnya, terhadap suatu barang, dengan perjanjian bahwa barang itu akan dijual kembali kepada debitur, dengan harga yang lebih tinggi (*mark-up*), sesuai dengan perjanjian. Dalam menarik modal, bank juga memberikan jasa, tetapi jasa itu tergantung dari tingkat keuntungan yang diperoleh bank, dengan memperhitungkan berbagai ongkos yang menjadi asumsi dalam konsep bunga nominal, termasuk inflasi dan ongkos administrasi.

Masalah yang timbul pada konsep BSI adalah sebagai berikut. Pertama, apakah "ongkos kredit" nyata yang akhirnya dipikul oleh debitur akan menjadi lebih tinggi dari tingkat bunga pasar? Hal ini bisa terjadi karena ada ongkos administrasi yang diperlukan untuk mengontrol kredit atau ikut serta dalam manajemen. Kalau demikian halnya maka masyarakat tentu akan lari ke bank biasa yang lebih murah. Bahkan mungkin masyarakat akan menuduh bahwa tingkat "eksploitasi" BSI ternyata lebih tinggi.

Sebaliknya, jika tingkat keuntungan BSI lebih rendah, dan karena itu hanya bisa memberikan jasa kepada penabung atau depositor yang kecil, maka BSI akan mengalami kesulitan dalam menarik modal. Demikian pula jika tingkat ROI (*return on investment*) kecil, maka pemilik uang akan lebih suka menanamkan modalnya ke bidang lain.

Dari *Ribâ* ke *Amr Ma'rûf Nahy Munkar*

Ribâ, dalam arti tambahan yang dipungut atau ditanggung atas hutang-piutang, uang atau barang, bukanlah hanya gejala Islam, melainkan gejala universal, walaupun gejala ini sangat menonjol di lingkungan agama-agama Timur Tengah. Baik agama Yahudi, Kristen, Islam, maupun paham filsafat Yunani, kesemuanya berpandangan bahwa menjalankan uang dengan menarik *ribâ* adalah pekerjaan yang berdosa, tidak patut dilakukan, harus ditinggalkan dan bahkan perlu dilarang oleh masyarakat maupun penguasa.

Sungguh pun begitu, praktek *ribâ* sulit dihindari, karena kredit adalah sesuatu yang dibutuhkan, terutama oleh mereka yang miskin. Penguasa di zaman dahulu, pada umumnya menyetujui pandangan para filsuf maupun teolog, dan berbagai undang-undang pun dibuat untuk mencegah praktek *ribâ*. Namun, dalam kenyataannya hukum larangan *ribâ* itu pun sulit diterapkan, terutama menghadapi masalah kebutuhan kredit untuk keperluan usaha di bidang-bidang tertentu, sehingga penguasa kerap kali hanya bisa membatasi dan mengatur kegiatan hutang-menghutang itu.

Dalam perkembangannya kemudian, pengertian tentang "*ribâ*," yang di Barat disebut *usury* atau *woeker* itu, mengalami evolusi sehingga akhirnya, kira-kira pada akhir Abad Pertengahan, mulai dirumuskan konsep bunga yang membedakan diri dari *ribâ*. Dalam hal ini, *ribâ* adalah tambahan atas hutang yang dipungut dalam taraf yang terlalu tinggi dan mengandung unsur pemaksaan atau pemerasan terhadap yang membutuhkan tetapi

lemah kedudukannya. Sedangkan bunga adalah tambahan yang tingkatnya wajar, dengan memperhitungkan berbagai ongkos dan risiko yang harus dipikul oleh pemilik modal maupun bank. Perubahan dalam pengertian mengenai *ribâ* menjadi bunga tersebut ikut mempengaruhi sikap pemerintah di dunia Islam, terutama dalam mengizinkan beroperasinya bank berdasarkan konsep bunga. Ini menimbulkan kesan bahwa pemerintah di dunia Islam sendiri ternyata tidak juga menerapkan hukum larangan *ribâ*, karena sulitnya menerapkan hukum tersebut atau bunga memang dipandang sebagai berbeda dengan *ribâ*. Berdasarkan teori pertumbuhan ekonomi yang memandang modal sebagai faktor kunci, maka lembaga keuangan, khususnya bank, merupakan keharusan yang berperan dalam pengumpulan dan mendistribusikan modal sebagai kredit kepada wiraswastawan, pengusaha atau produsen.

Bagi mereka yang tetap berkeyakinan bahwa bunga bank adalah *ribâ* yang diharamkan, konsep Bank Syari'at Islam adalah modus untuk menghindari praktek perkreditan yang mengandung unsur *ribâ* yang diharamkan, tetapi dapat berfungsi dalam melayani kebutuhan modal untuk pengembangan usaha. BSI ini juga memungut "ongkos" terhadap debitur, tetapi tingkat ongkos ini diputuskan berdasarkan perjanjian *profit and loss sharing* atau penentuan *mark-up* atau tambahan harga atas barang yang dibeli dengan kredit. Apakah modus BSI ini akan diterima oleh masyarakat dan dipandang sebagai praktek yang lebih sesuai dengan syari'ah Islam, masih diperlukan waktu untuk mendapatkan pengalaman dan evaluasi.

Sebagai penutup, dalam entri berikut, akan dibicarakan mengenai *amr ma'rûf nahy munkar*, yang merupakan konsep yang sangat penting dalam al-Qur'ân, berkaitan dengan hakikat sosial keberagamaan Islam. Istilah *amr ma'rûf nahy munkar*, boleh dikatakan sudah menjadi milik masyarakat. Apalagi istilah ini juga dipilih sebagai tema Muhammadiyah—sebuah organisasi Islam tertua di Indonesia. Hanya saja penafsirannya masih sering berat sebelah. Istilah *nahy munkar* mendapat tekanan lebih besar dan sering dibandingkan *amr ma'rûf*. Padahal sesungguhnya

amr ma'rûf lebih mengandung segi positif, dan karenanya disebut terlebih dahulu, sebelum *nahy munkar*. Ini dibuktikan oleh orientasi surat-surat yang memuat istilah tersebut, khususnya Q., s. Alû 'Imrân/3:104, 110, yaitu orientasi kepada *al-khayr* atau kebajikan (*virtue, goodness*). Keseimbangan antara dua istilah tersebut—*amr ma'rûf* dan *nahy munkar*—baik teoretis maupun praktis dielaborasi dalam entri berikut.

أمر بالمعروف والنهي عن المنكر

AMR MA‘RÛF NAHY MUNKAR

ISTILAH *amr ma‘rûf nahy munkar* cukup populer di Indonesia. Sebenarnya istilah itu terdiri dari dua pengertian penting, yakni *ma‘rûf* dan *munkar*. Tetapi sebagai kata yang berdiri sendiri, dua kata itu kurang dikenal. Kecuali istilah *munkar* yang kadang-kadang dipakai. Biasanya kata itu didahului dengan kata "perbuatan," sehingga menjadi "perbuatan munkar." Dengan cepat orang tahu artinya, lebih-lebih dalam masyarakat Jawa. Artinya, perbuatan yang tidak baik, yang menentang kebaikan umum dan ajaran agama. Namun kata *ma‘rûf* tidak lazim disebut sendirian, kecuali sebagai nama orang. Bahkan sebagai nama orang, kata ini sering sekali dipakai. Kita mengenal umpamanya nama sastrawan Anas Ma‘ruf, penerjemah *Gitanyali* karya Rabinderanath Tagore atau pelukis Ipe Ma‘ruf yang cukup terkenal itu. Nama Ma‘ruf ini juga cukup populer di lingkungan masyarakat Betawi, sehingga ada sebuah restoran soto Jakarta yang memakai nama "Soto Betawi Pak Ma‘ruf." Tetapi walaupun begitu, hanya secara samar-samar saja orang mengetahui artinya, yakni kebaikan.

Sebagai suatu kesatuan kata, bersama-sama dengan kata *amr*, istilah di atas juga mengandung satu kesatuan pengertian. Kata *amr ma'rûf nahy munkar* sudah menjadi dan sering dipakai sebagai motto atau semboyan. Istilah itu berkaitan erat, secara maknawi dengan kata "dakwah" atau "perjuangan." Orang biasanya menyebut istilah tersebut dengan semangat tertentu, yakni semangat perjuangan. Karena itu, maka istilah tersebut mengandung konotasi tertentu. Ketika orang menentang lottere, yang bernama Hwa Hwe, di awal Orde Baru, kemudian Porkas dan terakhir SDSB umpamanya, perjuangan untuk menghapus itu semua bisa diberi label *amr ma'rûf nahy munkar*. Perjuangan melawan korupsi dan pelacuran juga bisa ditaruh di bawah bendera *amr ma'rûf nahy munkar*.

Karena itu, istilah *amr ma'rûf nahy munkar* mengandung konotasi "berjuang menentang," "membasmi" atau "memberantas." Konotasinya adalah bentuk negatif dari suatu perjuangan. Ini berarti, tekanan makna penyebutan istilah tersebut lebih berat kepada aspek *nahy munkar*nya. Memang, bisa pula orang menyebut istilah *amr ma'rûf* secara tersendiri yang berarti "anjuran kebaikan," tetapi istilah itu jarang dipakai. Padahal, untuk menjernihkan pengertiannya, lebih baik jika orang menyebut dua istilah itu, sendiri-sendiri. Jika sedang menentang kolusi umpamanya, maka bisa dipakai istilah "perjuangan *nahy munkar*." Dan jika sedang menganjurkan *amr ma'rûf*, misalnya sekarang ini, dalam rangka menegakkan disiplin nasional, kita bisa memakai istilah *amr ma'rûf*.

Dalam *Ensiklopedia Islam Indonesia* (Penerbit Jembatan, 1992), ada juga *entry* "Amar Makruf Nahi Munkar" yang diartikan sebagai "suruhan untuk berbuat baik serta mencegah dari perbuatan jahat." Istilah itu diperlakukan dalam satu kesatuan istilah, dan satu kesatuan arti pula, seolah-olah keduanya tidak bisa dipisahkan.

Amr Ma'ruf Naḥy Munkar dalam Teologi

Kelaziman itu nyata karena umpamanya, ulama-pemikir

terkenal, *Syaykh-u 'l-Islâm* Taqîy al-Dîn Abû al-'Abbâs yang lebih dikenal dengan nama Ibn Taymîyah itu, menulis sebuah buku khusus dengan judul *al-Amr bi al-Ma'rûf wa al-Nahy 'an-i 'l-Munkar* (sudah diterjemahkan menjadi buku kecil berjudul *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Munkar*, Gema Insani Press, 1992. Selain itu, dua penerbit lain juga menerbitkan terjemahannya). Dalam tradisi pemikiran Islam, dua kata itu memang telah menjadi satu. Mu'tazilah, sebuah aliran teologi Islam abad pertengahan, ternyata telah memasukkan *amr ma'rûf nahy munkar* tersebut sebagai Rukun Iman yang keenam, sebagaimana kaum Syî'ah telah memasukkan *jihâd* sebagai rukun Islam yang keenam pula. Agaknya ada kesejajaran pemikiran antara kaum Mu'tazilah dan Syî'ah, berkaitan kedekatan makna *amr ma'rûf nahy munkar* dengan *jihâd* (lihat, "*Jihâd* dalam al-Qur'ân," dalam *Jihâd*).

Kaum Mu'tazilah ternyata sedemikian keras memegang doktrin ini sebagai bagian dari keimanan mereka, sehingga mereka berpendapat bahwa *amr ma'rûf nahy munkar* itu harus ditegakkan secara konsekuen. Bahkan, kalau perlu dengan kekerasan, walaupun menurut rumusan Zamakhsyarî, tindakan kekerasan ini hanya dilakukan sebagai langkah terakhir, sesudah peringatan yang lemah lembut dilakukan. Mu'tazilah adalah sebuah aliran teologi abad ke-8 M/2 H, yang dipelopori oleh Washîl ibn Athâ' (700-780 M) yang menentang dan memisahkan diri dari gurunya, Imâm Hasan-u 'l-Bashrî, pada suatu hari di Masjid Raya Bashrah.

Untuk memahami doktrin kaum Mu'tazilah ini, bisa ditemukan kasus perbedaan pendirian dan sikap tiga aliran teologi Islam tentang iman dan dosa. Menurut Washîl ibn Athâ', yang menentang pendapat Imâm Hasan-u 'l-Bashrî, seorang mu'min yang telah melakukan dosa besar (berzinah, korupsi, membunuh), jika tidak bertobat, maka statusnya tidak mu'min (beriman) lagi, tetapi jatuh ke dalam kategori *fâsiq*, namun belum jatuh ke dalam kategori *kâfir*. Mengenai hal ini, Imâm Hasan-u 'l- Bashrî berpendapat, bahwa orang tersebut, jika tidak dinyatakan dirinya kafir, ia masih berhak atas status mu'min.

Pendapat yang diametral datang dari kaum Khawârij. Mereka berpendapat, orang seperti Mu'âwiyah, yang telah melakukan

kecurangan dalam berperang dan berebut kekuasaan kekhalifahan dengan 'Alî, telah melakukan dosa besar, dan karena itu hanya berhak dengan status kafir. Di antara kedua pendapat yang beroposisi itu, kaum Mu'tazilah berada di tengah-tengah. Orang mu'min yang melakukan dosa besar berada pada suatu posisi di antara dua status (*al-manzilah bayn-a 'l-manzilatayn*). Kesimpulan ini diambil berdasarkan argumen yang rasional.

Pendapat-pendapat ini sebenarnya mempunyai implikasi pada sikap yang perlu diambil terhadap seorang pendosa atau pelaku suatu kejahatan. Kaum Khawârij akan menghukum pendosa besar, sebagaimana sikap mereka terhadap Mu'âwiyah dan pengikutnya. Tetapi kaum Mu'tazilah akan berjuang *amr ma'rûf nahy munkar*, dengan cara mencegah perbuatan dosa, dan mendorong para pendosa supaya sadar, memohon ampun kepada Tuhan dan tentu saja, dihukum jika ternyata bersalah melanggar hukum.

Untuk paham itu, Kaum Mu'tazilah merumuskan lima ajaran dasar: (1) *tawhîd* atau mengesakan Tuhan; (2) percaya kepada keadilan Tuhan, atau berpendapat bahwa sifat Allah yang paling hakiki adalah keadilan; (3) menempatkan diri di antara dua posisi, yang dapat ditafsirkan sebagai pengambilan sikap moderat; (4) janji baik dan ancaman Tuhan (*bashîr-ân wa nazhîr-ân*); dan (5) *amr ma'rûf nahy munkar.*

Sekalipun dalam teologi, Mu'tazilah mengambil sikap moderat, namun ketika mereka berada dalam posisi berkuasa pada masa Khalifah al-Ma'mûn dari Dinasti 'Abbâsîyah, ternyata mereka memaksakan pendirian mereka kepada golongan lain. Ini karena mereka bersikap keras dalam menegakkan keadilan dan menjalankan *amr ma'rûf nahy munkar* secara konsekuen—kalau perlu dengan kekerasan. Akibatnya kaum Mu'tazilah banyak ditentang oleh kelompok pendukung *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah,* dan ketika Khalifah Mutawakkil berpihak kepada golongan *Ahl-al-Sunnah wa al-Jamâ'ah,* maka berakhirlah kekuasaan mereka hingga 849 M/234 H saja. Bahkan ketika berada di luar kekuasaan, kaum Mu'tazilah menjadi golongan yang dikejar-kejar penguasa, sehingga aliran ini menjadi lemah. Namun mereka berhasil melakukan kebangkitan kembali di Irak

dan Persia. Golongan Syî'ah mengambil oper teologi Mu'tazilah dan melahirkan ulama terkemuka *Qâdlî al-Qudlât* 'Abd-u 'l-Jabbâr (w. 1025 M/415 H). Ulama besar ahli tafsir al-Zamakhsyarî (w. 1144 M/538 H) ini, adalah salah seorang penganut teologi Mu'tazilah. Dewasa ini, aliran Mu'tazilah ini masih hidup dan dipelihara di kalangan Syî'ah, karena agaknya kaum Syî'ah merasa cocok dengan doktrin-doktrin dasar teori Mu'tazilah.

Dalam Syî'ah, Rukun Islam ke-6 adalah *jihâd*. Dan ini mengingatkan kita kepada doktrin *amr ma'rûf nahy munkar*. Keduanya mengandung nada maknawi yang sama. Selama berabad-abad, kaum Syî'ah adalah golongan yang berada di luar kekuasaan. Mereka tidak hanya beroposisi, tetapi dimusuhi juga oleh golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Sementara itu, semenjak al-Mutawakkil, kaum Mu'tazilah adalah mereka yang dikucilkan. Posisi oposisi inilah agaknya yang mendorong kaum Syî'ah—sejak zaman Mu'âwiyah—mengambil doktrin *jihâd* yang lebih tegas, dan lebih memberi semangat daripada doktrin *amr ma'rûf nahy munkar* yang dirumuskan oleh kaum Mu'tazilah.

Kelompok lain yang mengambil doktrin *amr ma'rûf nahy munkar* ini, adalah Muhammadiyah di Indonesia. Padahal Muhammadiyah tidak mempunyai tradisi oposisi terhadap penguasa, sekalipun terhadap penjajah Belanda. Apabila kita menengok kepada doktrin-doktrin dasar Mu'tazilah lainnya, kita melihat persamaan yang mencolok dengan paham Muhammadiyah. Pertama, baik Mu'tazilah maupun Muhammadiyah merumuskan, dan menonjolkan doktrin pengesaan Tuhan secara keras. Konsekuensinya adalah pemurnian aqidah yang mungkin telah bercampur dengan unsur-unsur paham lain. Kedua, adalah posisinya yang berada di tengah-tengah, dalam persoalan iman dan perbuatan dosa yang mempengaruhi seluruh pola sikap Muhammadiyah yang serba moderat. Dan ketiga, pengambilan doktrin *amr ma'rûf nahy munkar* itu.

Dalam Muhammadiyah memang tidak diperhatikan konsep *basyîr-ân wa nazhîr-ân* yang bernada eskatologis, dan futuristis itu, yang nampak kuat dalam aliran Syî'ah. Baik dalam Syî'ah maupun Mu'tazilah, doktrin keadilan Ilahi itu berada di pusat orientasi diskursus teologi. Karena itu, ulama Syî'ah terkemuka,

Murtadlâ Muththahharî membahas dan mengembangkan konsep Keadilan Ilahi secara komprehensif. Diskursus teologi ini sulit bisa dibayangkan dapat dilakukan di lingkungan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* maupun Muhammadiyah. Sebab doktrin keadilan Ilahi ini merupakan sumber maupun hasil dari cara berpikir rasional.

Doktrin keadilan Ilahi ini dalam Syî'ah dan Mu'tazilah berbeda. Pada Mu'tazilah doktrin keadilan Ilahi berkaitan dengan kebebasan manusia untuk bertindak. Manusia bebas memilih apakah cenderung kepada perbuatan baik atau jahat. Pilihan itu akan dinilai Tuhan secara adil, dalam arti, semua tindakan baik maupun buruk ada ganjaran atau balasannya. Dalam Syî'ah doktrin keadilan Ilahi itu dikembangkan lebih lanjut menjadi konsep keadilan politik dan keadilan sosial. Konsep ini dipakai sebagai dasar teori kenegaraan, dan rekayasa teori sosial-ekonomi dalam Syî'ah modern (lihat, "Keadilan Ilahi," dalam *'Adl*).

Keistimewaan Muhammadiyah terletak pada pengambilan dan penempatan doktrin *amr ma'rûf nahy munkar* ini. Namun berbeda dengan Mu'tazilah yang menempatkan doktrin ini dalam diskursus teologi, Muhammadiyah menempatkannya sebagai doktrin aksi. Dalam konsep Muhammadiyah, *amr ma'rûf nahy munkar* ditafsirkan sebagai konsep dakwah, yakni menyeru kepada kebaikan dan mencegah keburukan. Jika kaum Syî'ah lebih memperhatikan konsep *jihâd*, yang kerap kali diwujudkannya ke dalam bentuk perjuangan bersenjata itu, Muhammadiyah lebih suka mengambil *amr ma'rûf nahy munkar* sebagai dasar perjuangan dengan cara damai, yang disebutnya dengan "dakwah."

Doktrin *amr ma'rûf nahy munkar* ini termuat dalam dokumen "Kepribadian Muhammadiyah." Disebutkan bahwa sebagai persyarikatan, Muhammadiyah adalah sebuah gerakan Islam. Yang dimaksud dengan gerakan Islam adalah upaya serentak dalam melaksanakan "dakwah *amr ma'rûf nahy munkar.*" Sasarannya ada dua, perorangan dan masyarakat.

Terhadap perorangan, dakwah *amr ma'rûf nahy munkar* mengandung dua sasaran: pertama, terhadap mereka yang sudah beragama Islam, dakwah diwujudkan ke dalam bentuk pembaru-

an pemahaman Islam ke arah pemurnian tauhid, yaitu ajaran Islam yang asli. Kedua, terhadap yang belum Muslim dakwah bertujuan membawa mereka kepada Islam. Terhadap masyarakat, dakwah diwujudkan ke dalam usaha-usaha perbaikan dan bimbingan guna menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam dalam kehidupan pribadi, dan masyarakat. Konkretnya, Muhammadiyah melakukan berbagai amal usaha, khususnya di bidang pendidikan, sosial (misalnya mendirikan panti asuhan, poliklinik, rumah sakit atau memobilisasi dan distribusi zakat), tabligh dan berbagai bentuk penyiaran agama Islam.

Dengan demikian, maka definisi Muhammadiyah tentang *amr ma'rûf nahy munkar* cukup positif. Sungguhpun begitu, dalam praktek dakwah dan advokasinya, dakwah *amr ma'rûf nahy munkar* seringkali mengarah kepada bentuk negatif, yakni pemberantasan bid'ah, khurafat dan takhayul. Dakwah seperti ini sejalan dengan kecenderungan pemikiran Muhammadiyah—sebagaimana halnya pada Mu'tazilah—yang rasional dan menyerap ilmu pengetahuan modern. Namun arah dakwah ini seringkali pula bersinggungan dengan kepercayaan pada agama lain, seperti Hindu atau Buddha atau kepercayaan orang-orang abangan yang sinkretis. Dakwah ini juga bersinggungan dengan kalangan NU yang seringkali dianggap masih memelihara tradisi yang tidak ada petunjuknya dalam agama.

Amr Ma'rûf Nahy Munkar dalam al-Qur'ân

Di dalam al-Qur'ân, istilah *amr ma'rûf nahy munkar*—seperti *ya'murûn-a bi al-ma'rûf wa yanhawn-a 'an-i 'l-munkar*—ternyata secara berulang disebut secara utuh, artinya tidak dipisahkan antara *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*. Istilah itu berulang cukup banyak, 9 kali, sekalipun hanya dalam 5 surat, yakni secara berurutan, dalam surat-surat al-A'râf/7:157, Luqmân/31:17, Âlu 'Imrân/3:104, 110, dan 114, al-Hajj/22:103, dan al-Tawbah/9:67, 71 dan 112. Sungguhpun begitu, yang seringkali dikutip adalah yang tercantum dalam surat Âlu 'Imrân/3:104 dan 110.

Penting untuk dicatat, bahwa kata *ma'rûf* sendiri, baik dalam

rangkaian kata *amr ma'rûf nahy munkar* maupun yang berdiri sendiri, disebut dalam al-Qur'ân sebanyak 39 kali, dalam 12 surat yaitu surat-surat: al-Baqarah (15 ayat), Âlu 'Imrân (3 ayat), al-Nisâ' (6), al-A'râf (1), al-Tawbah (3), al-Hajj (1), al-Nûr (1), Luqmân (2), al-Ahzâb (2), Muhammad (17), al-Mumtahanah (1), dan al-Thalâq (3). Kata ini memiliki arti harfiyah, tetapi untuk mengetahui makna yang sebenarnya, kita harus menengok kepada 39 ayat al-Qur'ân itu, guna melihat konteksnya.

Secara harfiyah, menurut Buya Hamka, kata *ma'rûf* berasal dari kata *'urf*, artinya "yang dikenal," atau "yang dapat dimengerti dan dapat dipahami serta diterima oleh masyarakat." Selanjutnya dijelaskan oleh Hamka, bahwa perbuatan yang *ma'rûf* itu, jika dikerjakan, dapat diterima dan dapat dipahami oleh manusia, dan dipuji, karena begitulah yang patut dikerjakan oleh manusia yang berakal.

Kebalikan arti dari kata *ma'rûf* adalah *munkar*, artinya "yang dibenci, yang tidak disenangi, yang ditolak oleh masyarakat, karena tidak patut, tidak pantas. Tidak selayaknya yang demikian itu dikerjakan oleh manusia berakal," kata ulama tokoh Muhammadiyah itu. Dalam bahasa Inggris, *ma'rûf* mirip dengan pengertian *common sense*, masuk akal.

Hamka mempunyai penjelasan yang baik sekali tentang tidak bisa dipisahkannya anjuran kepada yang *ma'rûf*, dan pencegahan yang *munkar*. Keduanya berkaitan erat, katanya:

> Agama datang menuntun manusia dan memperkenalkan mana yang makruf itu dan mana yang munkar. Sebab itu, maka makruf dan munkar itu tidaklah terpisah dan pendapat umum. Kalau ada orang berbuat makruf, maka seluruh masyarakat umumnya menyetujui, membenarkan dan memuji. Kalau ada perbuatan munkar, seluruh masyarakat menolak, membenci dan tidak menyetujuinya. Sebab itu bertambah tinggi kecerdasan beragama, bertambah kenal akan yang makruf dan bertambah benci orang kepada yang munkar.

Yang menarik dari keterangan Hamka adalah, yang baik atau yang buruk itu ditentukan oleh pendapat umum. Pendapat masyarakat menjadi kriteria apakah sesuatu itu *ma'rûf* atau

munkar. Selanjutnya, Hamka menjelaskan penafsiran *amr ma'rûf nahy munkar* sebagai dakwah, keduanya seolah-olah identik atau menjelaskan satu sama lain. Ia juga mengatakan bahwa salah satu tugas dakwah adalah membentuk pendapat umum tentang sesuatu yang baik atau yang buruk.

Dalam menafsirkan pengertian *munkar*, Hamka maupun Ibn Taymîyah menghubungkan atau menjelaskannya dengan sebuah Ḥadîts Nabi s.a.w. yang berbunyi:

> Barangsiapa diantara kamu melihat sesuatu yang munkar, hendaklah merubah dengan tangannya. Jika tidak sanggup hendaknya ia merubah dengan lidahnya. Jika dia tidak sanggup juga, maka hendaklah ia merubah dengan hatinya. Dan itu adalah selemah-lemah iman.

Dari Ḥadîts itu, kita dapat menarik kesimpulan bahwa mengubah yang *munkar* itu, jika dijumpai seseorang, hukumnya wajib, walupun itu bergantung dari kesanggupan seseorang. Jika mampu, ia harus mengubahnya secara fisik. Tetapi jika tidak mampu, ia bisa mempergunakan lisan atau tulisan. Dan hanya orang yang paling lemah imannya saja yang mengubah dengan hati, maksudnya hanya dengan berdoa.

Tafsir tentang yang *Amr Ma'rûf*

Kata *ma'rûf* cukup banyak disebut dalam al-Qur'ân. Misalnya saja, dalam surat al-Baqarah disebut 15 kali. Dalam setiap kali penyebutan, maknanya diberi konteks tertentu. Jika kita hanya melihat terjemahan harfiyahnya saja, maka maknanya menjadi terlalu umum atau abstrak. Untuk mengetahui maknanya yang lebih konkret kita harus melihat konteksnya. Misalnya saja dalam surat al-Baqarah/2:263 (juga pada ayat 235; surat al-Nisâ'/4:5 dan 8; dan surat Muḥammad/47:21) terdapat perkataan *qawl-un ma'rûf* yang artinya secara harfiyah adalah "perkataan yang baik." Tetapi apa yang dimaksudkan dengan itu? Apakah perkataan yang baik itu adalah yang lembut, sopan, menyenangkan hati, indah susunan kata dan ungkapannya, atau apa? Dalam surat al-Baqarah/2:263 hanya disebut demikian:

قول معروف و مغفرة خير من صدقة يتبعها أذى
والله غني حليم (البقرة/٢:٢٦٣)

Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi oleh sesuatu yang menyakitkan. Dan Allah Maha Kaya lagi Maha Penyantun.

Dalam ayat tersebut hanya disebutkan "perkataan yang baik" (*qawl-un ma'rûf*) saja. Kata ini seringkali tidak diterjemahkan dan dibiarkan saja terbaca *ma'rûf*. Karena itu kita harus mencari maknanya dari sudut harfiyahnya dahulu.

Kata *ma'rûf* berasal dari mashdar *'a-r-f* dan menjadi kata kerja *'arafa* yang artinya: mengetahui (*to know*), mengenal atau mengakui (*to recognize*), melihat dengan tajam atau mengenali perbedaan (*to discern*). Sebagai kata benda, yakni *ma'rûf*, artinya menjadi: sesuatu yang diketahui, yang dikenal atau yang diakui. Kata *ma'rûf* ini-adakalanya juga diartikan sebagai (menurut) nalar (*reason*), sepantasnya, secukupnya.

Selanjutnya kita bisa mencari keterangan yang barangkali bisa dijumpai dalam ayat tersebut. Dari ayat 263 surat al-Baqarah di atas, ada keterangan yang berkebalikan artinya dengan *qawl-un ma'rûf*, yakni *shadaqat-in yatba'-u hâ adzâ-n*, yakni pemberian (*shadaqah*) yang diiringi dengan "sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima)." Di sini kata *ma'rûf* mengandung konteks tertentu yang dapat kita cari keterangannya dalam surat yang sama pada ayat sebelum dan sesudahnya. Pada ayat sebelumnya (ayat 262) dan sesudahnya (ayat 270) terdapat keterangan sebagai berikut:

الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون
ما أنفقوا منا و لا أذى لهم أجرهم عند ربهم و لا
خوف عليهم و لا هم يحزنون (البقرة/٢:٢٦٢)

Orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, kemudian mereka itu tidak mengiringi apa yang dinafkahkannya itu dengan menyebut-nyebut pemberiannya dan tidak menyakiti (perasaan si penerima), mereka memperoleh pahala di sisi Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.

و ما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه و ما للظالمين من أنصار (البقرة/٢: ٢٧٠)

Apa saja kamu nafkahkan atau apa yang kamu *nadzar*-kan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya. Orang yang berbuat zalim tidak ada seorang penolong pun baginya.

Dua ayat di atas memberikan latar belakang munculnya perkataan *ma'rûf* yang dilekatkan kepada ucapan atau perkataan.

Pokok persoalannya berkisar pada suatu perbuatan baik yang bernama *shadaqah*. Sudah jelas bahwa memberi sedekah itu baik. Namun jika perbuatan baik itu tidak disertai dengan menyebut-nyebut pemberiannya itu dan tidak diikuti dengan perkataan yang menyakitkan hati si penerimanya maka yang berbuat demikian akan memperoleh pahala di sisi Tuhan. Maka perkataan yang baik (*qawl-un ma'rûf*) itu lebih baik dari pemberian yang disertai dengan kata-kata yang menyakitkan hati.

Tiga ayat di atas akhirnya dirumuskan dengan sebuah petunjuk positif, sebagaimana terbaca dalam ayat 264:

يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس و لا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لايهدى القوم الكافرين (البقرة/٢: ٢٦٤)

Hai orang-orang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti perasaan, seperti orang yang menafkahkan hartanya karena *riya* (pamer) kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Maka perumpamaan orang itu adalah seperti batu yang licin yang di atasnya ada tanah, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadi lah ia bersih (tidak bertanah lagi). Mereka itu tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka usahakan; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

Ayat ini memberikan petunjuk, bukan terutama petunjuk untuk memberikan sedekah, melainkan jika memberi sedekah jangan lah disertai dengan menyebut-nyebut pemberiannya itu. Perbuatan seperti itu disebut *ri'â'* (riya). Juga supaya jangan disertai dengan perkataan yang bernada melecehkan. Itu lah keterangan arti kata "perkataan *ma'rûf,*" dalam arti bentuk kebalikannya.

Contoh lain dari penggunaan kata *ma'rûf* adalah bersangkutan dengan pengurusan harta anak yatim, sebagaimana tercantum dalam surat al-Nisâ'/4:6

وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم
رشدا فادفعوا إليهم أموالهم و لا تأكلوها إسرافا و
بدارا أن يكبروا و من كان غنيا فليستعفف و من كان
فقيرا فليأكل بالمعروف فإذا دفعتم إليهم أموالهم
فأشهدوا عليهم و كفى بالله حسيبا (النساء/٤: ٦)

Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai cukup umur mereka (cukup untuk kawin), maka bila engkau ketahui di antara mereka telah cukup pandai (mengurus harta mereka), maka serahkan lah harta-harta mereka itu. Dan janganlah kamu menggunakannya lebih dari batas kepatutan, dan (jangan kamu) tergesa-gesa menyerahkan harta itu sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara harta itu) yang cukup mampu, maka hendaklah dia menahan diri, dan barangsiapa miskin, maka ia boleh memakai harta itu menurut yang patut (*ma'rûf*). Kemudian bila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka adakanlah saksi-saksi atas mereka. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas.

Dalam konteks ayat ini, *ma'rûf* mempunyai arti dan maksud tertentu yang lain lagi berhubungan dengan konteks penggunaan kata tersebut. Secara harfiyah, terjemahannya adalah "patut" atau "pantas" atau "sepantasnya," menurut akal sehat atau—berdasarkan pendapat Hamka—menurut yang dapat diterima oleh masyarakat. Dalam ayat ini ada keterangan yang berkebalikan dengan makna *ma'rûf*, yakni *isrâf*, yang artinya adalah berlebih-lebihan atau dalam kutipan ini diterjemahkan dengan "lebih dari batas kepatutan."

Dalam berbagai ayat dalam surat al-Baqarah kata *ma'rûf* juga berarti kepatutan. Sebagai contoh, dalam perceraian, hendaknya perempuan yang diceraikan itu mendapatkan *matâ'* (pemberian) yang sepantasnya, "sebagai kewajiban orang-orang yang bertaqwa" (Q., s. al-Baqarah/2:241). Apabila orang ingin merujuk kembali dengan istrinya yang telah ia jatuhi talak, sebelum yang ketiga kalinya, hendaklah ia merujuk dengan cara yang baik (ayat 231); apabila seseorang hendak meminang dan memberitahukan maksudnya itu kepada seseorang perempuan yang ia minati, maka hendaklah ia menyampaikannya dengan kata-kata yang baik (ayat 235); besarnya mahar atau mas kawin juga bisa sesuai dengan kemampuan seseorang, tetapi pemberian itu hendaklah yang pantas" (ayat 236). Disebutkan juga bahwa "para wanita itu mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut atau *ma'rûf* (ayat 237). Sementara itu dalam surat al-Baqarah juga, disebutkan agar memberikan wasiat kepada ibu-bapak dan kerabatnya, jika seseorang itu merasa telah mendekati ajalnya (ayat 180). Besar dan jenisnya harus ia pertimbangkan baik-baik menurut azas keadilan. Jadi *ma'rûf* itu, arti konkretnya adalah juga adil. Dari berbagai ayat di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa *ma'rûf* itu pada hakekatnya adalah azas kepantasan yang menurut Hamka mengacu atau berpedoman kepada pendapat masyarakat.

Dengan metode *qiyâs* (analogi), maka azas kepantasan itu—yang arti konkretnya tidak berlebihan dan tidak pula kurang—atau azas patut—arti konkretnya bisa yang wajar dan tidak keterlaluan—bisa diterapkan di berbagai bidang. Sikap adil bisa merupakan perwujudan dari *ma'rûf*. Dan ini pun harus menjadi

pedoman perilaku mereka yang beriman dan bertaqwa. Azas keselarasan, keserasian dan keseimbangan adalah terjemahan yang tepat dari kata *ma'rûf.* Dan hal ini bisa diterapkan dalam berbagai lingkungan. Seperti yang dicontohkan dalam al-Qur'ân, hubungan antara laki-laki dan perempuan, termasuk hubungan suami istri, bahkan juga hubungan kekeluargaan, bersandar pada prinsip-prinsip *ma'rûf* ini.

Ma'rûf adalah sebuah nilai intrinsik dan bukan sekadar instrumental, yakni nilai yang berdiri sendiri dan bukan hanya muncul dalam kaitannya dengan pemanfaatan. Dalam ayat 114 surat al-Nisâ' (surat ke-4) umpamanya, nilai *ma'rûf* itu disejajarkan dengan nilai-nilai yang lain:

لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف
أو إصلاح بين الناس ، و من يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله
فسوف نؤتيه أجرا عظيما (النساء/٤:١١٤)

Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh memberi sedekah atau berbuat *ma'rûf*, atau mengadakan perdamaian (kerukunan). Dan barangsiapa yang berbuat demikian karena mencari keridlaan Allah, maka kelak Kami memberi kepadanya pahala yang besar.

Dalam ayat di atas ada bisikan-bisikan yang dianggap baik—karena bisikan itu biasanya mengandung keculasan—adalah: (1) bisikan yang menganjurkan orang untuk bersedekah atau memberikan sesuatu, terutama harta atau kekayaan kepada orang lain; (2) berbuat *ma'rûf*; dan (3) berbuat *ishlâḫ*, yang artinya berdamai atau pun mendamaikan orang yang lagi berselisih dan berbeda pendapat.

Kenapa perbuatan *ma'rûf* itu sejajar dengan tindakan *shadaqah* dan *ishlâḫ*? Bukankah *shadaqah* dan *ishlâḫ* itu dapat ditafsirkan sebagai perbuatan baik (*ma'rûf*) juga? Dari ayat-ayat sebelumnya sebenarnya nampak bahwa *ma'rûf* itu berkenaan dengan sifat dari satu perbuatan, yakni sifat yang patut, pantas atau adil dari

suatu tindakan. Dengan demikian, maka *ma'rûf* itu menunjuk kepada cara, pendekatan atau metode yang memberikan kualitas atau kualifikasi dari suatu perbuatan. Pemberian sedekah umpamanya, adalah suatu perbuatan yang baik pada dirinya sendiri. Tetapi kebaikan itu bisa berkurang atau bahkan hapus sama sekali jika dilakukan dengan cara yang tidak baik. Sebaliknya, cerai itu adalah—menurut sebuah Hadîts—sebuah perbuatan yang paling dibenci Allah, namun diperbolehkan. Tetapi jika perbuatan cerai itu timbul dari alasan yang baik dan dilaksanakan dengan cara yang baik sehingga menimbulkan kebaikan, terutama bagi perempuan, maka perbuatan itu menjadi sesuatu yang baik.

Pada surat Luqmân/31:15, *ma'rûf* adalah sebuah sifat yang memberikan kualitas sikap seseorang kepada kedua orang tuanya. Latar belakang dari soal ini dijelaskan oleh ayat 14 yang mengatakan demikian:

و وصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن و فصاله في عامين أن اشكرلي و لوالديك إلي المصير

(لقمن/٣١:١٤)

> Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada ibu-bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang (yang menjadi) ibu bapakmu, itu. Hanya kepada-Ku lah kamu kembali.

Ayat di atas menjelaskan salah satu perintah Allah kepada manusia, agar mereka berbuat baik kepada ibu-bapaknya, terutama kepada ibunya yang telah mengandung hingga sembilan bulan dan telah menyapihnya selama dua tahun. Kepada kedua orang tuanya itu Allah memerintahkan untuk bersyukur, didahului dengan syukur kepada Allah.

Namun, adakalanya seseorang menghadapi masalah tentang kedua orang tuanya itu. Dan masalah yang terberat adalah jika

orang tuanya itu musyrik, kafir, atau fasiq. Dalam kasus berikut ini, masalahnya adalah jika orang tuanya musyrik. Nasehat Allah adalah sebagai berikut (ayat 15):

و إن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به
علم فلا تطعهما و صاحبهما في الدنيا معروفا
واتبع سبيل من أناب إلي ثم إلي مرجعكم فأنبئكم
بما كنتم تعملون (لقمن/١٥:٣١)

> Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak ada pengetahuan tentang hal itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya; tetapi pergauli lah keduanya di dunia dengan baik, dan ikuti lah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-Ku lah kamu kembali, maka kuceritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.

Jika kedua orang tuanya itu musyrik (bisa juga kafir atau fasiq), maka orang dilarang mengikuti keduanya. Sungguhpun demikian, sebagai anak, seseorang tetap diperintahkan untuk menggauli kedua orang tuanya dengan baik (*ma'rûf*). Menggauli dengan baik artinya bertutur kata baik, membalas budi dan taat kepada orang tuanya, sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan akidah dan akhlak yang baik.

Akhirnya dapat dikemukakan di sini, penempatan oleh Allah konsep *ma'rûf* itu di antara perbuatan-perbuatan baik yang disuruh-Nya atau *bay'ah* yang harus diberikan. Sekalipun *bay'ah* ini menyangkut perempuan, tetapi hal itu berlaku bagi manusia umumnya. Rincian *bay'ah* atau janji setia itu adalah: (1) tidak akan menyekutukan sesuatu pun dengan Allah; (2) tidak mencuri; (3) tidak berzina; (4) tidak membunuh anak-anak (dalam hal perempuan, bisa berbentuk abortus); (5) tidak berdusta yang diada-adakan antara tangan dan kaki (membuat pengakuan, bersaksi atau tuduhan palsu); dan (6) mendurhaka dalam urusan yang baik (*ma'rûf*).

Sekali lagi terbukti bahwa *ma'rûf* itu adalah sebuah nilai intrinsik, yang berdiri sendiri, sejajar dengan berbagai perbuatan yang baik lainnya.

Tafsir tentang *Nahy Munkar*

Perkataan *munkar* disebut sebanyak 37 kali dalam al-Qur'ân, antara lain disebut dalam surat al-Mâ'idah/5:79. Dari membaca ayat itu saja sulit diketahui apa makna yang sesungguhnya. Ayat itu berbunyi demikian:

كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون

(المائدة/٥:٧٩)

Mereka satu sama lain selalu tidak melarang tindakan *munkar* yang telah mereka perbuat, disebabkan mereka durhaka dan selalu melampui batas.

Dalam ayat tersebut hanya diterangkan sebab-sebab dari perbuatan *munkar* itu, yakni sikap durhaka dan melampui batas.

Jika kita baca ayat sebelumnya, maka yang dimaksud dengan mereka yang telah melakukan perbuatan *munkar* itu adalah sebagian kaum Yahudi keturunan Dâwûd dan 'Îsâ ibn Maryam. Dalam ayat selanjutnya dijelaskan pula bahwa kaum Yahudi itu tolong-menolong dengan orang-orang musyrik yang menentang kenabian Muhammad s.a.w. Dalam ayat sebelumnya disebutkan pula bahwa kaum Yahudi yang disebut juga sebagai *Ahl-u 'l-Kitâb* itu telah "berlebih-lebihan (melampui batas) dengan cara yang tidak benar dalam agama". Mereka juga telah "mengikuti hawa-nafsu," "menyesatkan sebagian manusia" dan mereka itu lah orang-orang "tersesat dari jalan yang lurus." Jika dihubungkan dengan sikap *ma'rûf*, maka salah satu ciri perbuatan *munkar* adalah berlebih-lebihan dan melampaui batas, sebagai lawan dari yang sepatutnya dan sepantasnya atau wajar.

Keterangan tentang perbuatan *munkar* itu barangkali dapat dicari dalam ayat 74, surat al-Kahfi (surat ke-18) yang mengisah-

kan Nabi Mûsâ a.s. dengan Nabi Khidlr. Mûsâ adalah orang yang paling pintar dan bijaksana di antara Banî Isrâ'îl, kecuali jika dihadapkan kepada Nabi Khidlr kepada siapa Mûsâ a.s. pernah berguru. Dalam berguru itu ia mengikuti perjalanan Nabi Khidlr dengan syarat yang diminta oleh gurunya itu, yakni agar bersabar untuk tidak setiap kali bertanya tentang perbuatan gurunya yang bijaksana itu. Ternyata Mûsâ tidak bisa memenuhi syarat itu dan selalu bertanya bernada protes tentang apa yang dilakukan Khidlr. Ketika Khidlr melakukan suatu perbuatan aneh dengan melubangi sebuah perahu yang bisa mengakibatkan tenggelamnya kapal beserta penumpangnya itu, Khidlr berkata: "Bukankah aku telah berkata, sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sabar bersama denganku."

Mûsâ yang perkasa itu memang punya kelemahan, yakni bertemperamen panas, tidak sabar dan lekas marah karena rasa keadilannya yang luar biasa mendalam. Protesnya kepada Khidlr yang pertama disusul dengan protes yang kedua. Al-Qur'ân bertutur demikian:

فانطلقا حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية
بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا (الكهف/١٨ : ٧٤)

Maka berjalanlah keduanya hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka Khidlr membunuhnya. Mûsâ memprotes: "Mengapa kamu membunuh jiwa yang masih bersih, bukan karena ia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang *munkar.*"

Tanpa menunggu keterangan Khidlr, Mûsâ yang tidak sabar dalam melihat perbuatan buruk itu langsung bertanya, tetapi dengan nada memprotes, dengan melakukan tuduhan bahwa perbuatan yang dilakukan oleh Khidlr itu adalah *munkar*. Dari ayat ini dapat ditarik kesimpulan bahwa salah satu contoh perbuatan *munkar* adalah membunuh, demikian pula perbuatan merusak yang menyebabkan orang lain celaka.

Keterangan yang serupa diberikan oleh ayat 27 dan 28 surat

Maryam (surat ke-19). Kali ini yang dituduh melakukan perbuatan *munkar* adalah Maryam, ibu Nabi 'Îsâ a.s. Ceritanya adalah sebagai berikut:

فأتت به قومها تحمله قالوا يامريم لقد جئت شيئا فريا. ياأخت هارون ما كان أبوك امرا سوء و ما كانت أمك بغيا (مريم/١٩: ٢٧-٢٨)

Maka Maryam membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya. Kaumnya berkata: "Hai Maryam, sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang *munkar*. Hai saudara Hârûn, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah penzina.

Karena ketidaktahuan, melihat Maryam menggendong anak, sementara itu masyarakat belum mengetahui apakah Maryam itu telah kawin—dan setahu mereka, Maryam belum pernah kawin—maka kaumnya menuduhnya telah berbuat *munkar*. Dikatakan bahwa orang tua Maryam bukanlah orang jahat, demikian pula bukan penzina. Dari ayat ini dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan *munkar* adalah perbuatan yang dituduhkan kepada Maryam, yakni berzina. Semua perbuatan jahat adalah *munkar*.

Contoh perbuatan *munkar* yang lain adalah apa yang dilakukan oleh umat Nabi Lûth. Dalam surat al-'Ankabût/29:29 disebutkan apa yang disebut sebagai perbuatan "keji dan munkar." Agaknya ada yang lebih buruk dari perbuatan yang *munkar*, yakni perbuatan yang keji (*fahisya', fahsyâ'*) dan *munkar* sekaligus. Perbuatan itu adalah laki-laki yang mendatangi laki-laki atau homoseksualitas. Di kalangan perempuan, perbuatan itu disebut lesbian. Dalam surat al-Nûr/24:21, perbuatan semacam itu disebut sebagai hasil godaan setan, bahkan dapat disebut sebagai langkah setan (lihat, "*Syaythân* dalam al-Qur'ân," dalam *Syaythân*).

Karena perbuatan keji dan *munkar* itu sangat dilarang, maka

setiap khatib selalu mengingatkan di setiap Jum'at bahwa Allah itu melarang perbuatan keji dan *munkar.* Peringatan itu diambil dari sebuah ayat al-Qur'ân s. al-Naẖl/16:90:

إن الله يأمر بالعدل والإحسان و إيتاىٔ ذى القربى و
ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم
تذكرون (النحل/١٦: ٩٠)

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) untuk berlaku adil dan berbuat kebaikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang kamu dari perbuatan keji, munkar dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

Mula-mula, dikatakan bahwa Allah menyuruh kita semua untuk berbuat adil dan kebajikan serta memberi kepada kaum kerabat. Dan sebaliknya Allah juga sekaligus melarang kita dari perbuatan keji, *munkar* dan permusuhan. Di sini ada tiga perbuatan yang dilarang, yakni berbuat keji, melakukan kemunkaran dan menciptakan permusuhan.

Dalam hal ini Allah memberi petunjuk bahwa perbuatan yang dikehendaki itu dapat dicegah dengan shalat. Ayat mengenai shalat ini juga sangat terkenal. Ayat (Q., s. al-'Ankabût/29:45) ini berbunyi:

إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر و لذكر الله أكبر
والله يعلم ما تصنعون (العنكبوت/٢٩: ٤٥)

Sesungguhnya shalat itu mencegah orang dari perbuatan keji (*faẖsyâ'*) dan *munkar.* Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar keutamaannya (dari ibadat-ibadat lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Mengingat Allah melalui shalat adalah cara untuk mencegah seseorang dari perbuatan keji dan *munkar.* Pertanyaannya

mungkin adalah, mengapa orang yang telah shalat itu belum tentu terhindar dari perbuatan keji dan *munkar*?

Masyarakat Utama

Di antara 9 ayat yang memuat perkataan *amr ma'rûf nahy munkar* secara bersama-sama, yang terkenal di antaranya ada dua. Pertama adalah ayat 104 dan yang kedua adalah ayat 110 surat Âlu 'Imrân (surat ke-3) Kedua ayat tersebut dijadikan tema atau motto gerakan Muhammadiyah, sebagimana ayat 103 menjadi tema gerakan Nahdlatul Ulama. Ayat 104 berbunyi sebagai berikut:

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أولئك هم المفلحون

(آل عمران/٣:١٠٤)

Dan hendaklah ada di antara kamu sekelompok umat yang menyeru kepada kebaikan (*al-Khayr*), menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan yang mencegah dari yang *munkar* merekalah orang-orang yang berjaya.

Dalam ayat ini terdapat istilah *amr ma'rûf nahy munkar* yang lengkap. Selain, *ma'rûf* dan *munkar*, masih ada dua kata kunci lainnya, yakni *khayr* dan *falâh*. Barangkali *ummah* adalah kata kunci yang lain (lihat, "*Ummah* dalam al-Qur'ân," dalam *Ummah*).

Ayat di atas mengandung beberapa pengertian: (1) hendaklah ada di antara kamu sekelompok umat; (2) yang (tugasnya atau misinya) menyeru kepada kebajikan; (3) (yaitu) menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan mencegah dari yang *munkar*, dan (4) merekalah orang-orang yang berjaya.

Sementara ayat 110 mengandung kalimat yang mirip yang berbunyi sebagai berikut:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بـالمعروف و تنهـون
عن المنكر و تؤمنون بالله (آل عمران/٣: ١١٠)

Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan manusia, menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan mencegah dari yang *munkar*, dan beriman kepada Allah.

Dalam ayat ini terkandung pula dua komponen pengertian, yakni pertama, kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan manusia, kedua, menyuruh kepada yang *ma'rûf* dan mencegah dari yang *munkar* dan beriman kepada Allah.

Pada ayat 103, Tuhan menyeru agar dalam suatu umat itu dapat dibentuk satu kelompok orang atau organisasi yang misinya adalah menegakkan *amr ma'rûf nahy munkar*. Dari sini lah K.H. Ahmad Dahlan beserta pengikut-pengikutnya, merasa terpanggil oleh seruan Allah itu, untuk membentuk dan mengembangkan organisasi Muhammadiyah. Istilah umat di sini dapat diterjemahkan sebagai masyarakat. Sedangkan *al-khayr*, menurut banyak mufassir adalah Islam itu sendiri. Jadi karena itu maka pengertian "menyeru kepada kebajikan" diartikan sebagai menyeru kepada Islam.

Pada awal abad ke-20—ketika Budi Utomo telah didirikan pada 20 Mei 1908 oleh Sutomo dkk, yang pada waktu itu masih berstatus mahasiswa sekolah dokter Jawa di STOVIA, atas anjuran dokter Wahidin Sudirohusodo—masyarakat Indonesia telah beragama Islam. Islam telah diajarkan di masjid-masjid, langgar-langgar dan pesantren-pesantren. Tetapi Islam lebih banyak dipahami sebagai sistem peribadatan. Sistem mu'amalah masih dipahami secara terbatas. Menurut K.H. Ahmad Dahlan, praktek-praktek keislaman masih banyak dicampuri dengan elemen-elemen agama sebelumnya dan kepercayaan lokal (animisme dan dinamisme). Tetapi pada awal abad itu, telah timbul semangat kemajuan. RM Tirtoadisuryo yang telah aktif di bidang sosial dan merintis pers kebangsaan yang pertama, melihat Islam sebagai agama yang membawa semangat dan gagasan kemajuan (*idea of progress*). Karena itulah, maka ia mendirikan Sarekat Dagang Islam di Jakarta dan Bogor.

Oleh sebab itu, maka istilah "ummah" dapat ditafsirkan juga

sebagai organisasi. Sedangkan pengertian umat Islam ditafsirkan dari kata *min kum*, sebagian dari kamu. Dan di dalam umat Islam itu dirasa perlu dibentuk sebuah organisasi, yakni penafsiran dari pengertian *ummah*. Di dalam "ummah" itu perlu dilakukan dakwah *amr ma'rûf nahy munkar*.

Keterangan lebih lanjut dari pengertian *amr ma'rûf nahy munkar* dapat dijumpai dalam surat al-Tawbah/9:71 dan 112. Ayat yang pertama berbunyi sebagai berikut:

والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون

بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلاة و يؤتون

الزكاة و يطيعون الله و رسوله أولئك سيرحمهم الله إن

الله عزيز حكيم (التوبة/٩: ٧١)

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong dari sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang *ma'rûf*, mencegah dari yang *munkar*, mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Kalimat pertama yang berbunyi "mereka menjadi penolong dari sebagian yang lain" diwujudkan dalam bentuk organisasi. Misi utama yang disebut dalam ayat ini adalah *amr ma'rûf nahy munkar*.

Ayat selanjutnya menyebut beberapa perbuatan atau aktivitas yang bisa ditafsirkan sebagai bentuk *amr ma'rûf nahy munkar*. Dalam hal ini *ma'rûf* adalah mendirikan sembahyang, menunaikan zakat dan taat terhadap Allah dan Rasul-Nya. Perintah mendirikan shalat itu tetap relevan sekalipun di dalam masyarakat Muslim, sebab mungkin saja mereka telah memeluk Islam, tetapi belum menegakkan sembahyang atau belum melaksanakan shalat secara sempurna. Apalagi membayar zakat, perintah ini memerlukan upaya, sebab pelaksanaan zakat memerlukan pengetahuan.

Selanjutnya ayat 112 mengatakan sebagai berikut:

التـائبون العـابدون الحـامدون السـائحون الراكعـون

الساجدون الآمرون بـالمعروف والنـاهون عـن المنكـر

والحافظون لحدود الله (التوبة/٩:١١٢)

Mereka itu (yakni orang-orang yang telah mu'min) adalah orang-orang yang bertaubat, yang memuji (Allah), yang ruku' dan sujud, yang menyuruh berbuat *ma'rûf* dan mencegah perbuatan *munkar* dan memelihara hukum-hukum Allah.

Ayat ini memperinci perbuatan-perbuatan baik yang lain, yakni bertaubat atau memohon ampun kepada Allah, artinya orang ini menyadari kesalahan atau dosanya, yang beribadat—yakni mengabdi kepada Allah dalam arti luas atau lebih khusus lagi melaksanakan ritual—yang memuji Allah—dengan mengingat dan menyadari sifat-sifat Allah, seperti adil, cinta atau indah, ruku' dan sujud—yakni melaksanakan shalat yang wajib atau sunnah, yang berbuat *ma'rûf* dan mencegah perbuatan *munkar* —yang diterapkan dalam perilaku sehari-hari atau dalam bermasyarakat, dan memelihara hukum-hukum Allah.

Dalam surat al-Ḫajj/22:41 disebutkan bahwa Allah pasti menolong orang-orang yang menolong agama-Nya:

إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصـلاة و آتـوا الزكـاة و

أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمـور

(الحج/٢٢:٤١) .

(yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang *ma'rûf* dan mencegah dari perbuatan yang *munkar* dan kepada Allah lah kembali segala urusan.

Mereka yang ikut serta dalam pergerakan Muhammadiyah, dapat disebut sebagai *nashr-u 'l-Lâh*, yakni penolong agama Allah.

Mereka itu jika memegang kekuasaan akan menegakkan shalat dan melakukan dakwah *amr ma'rûf nahy munkar*.

Sebenarnya, menegakkan kebajikan (*virtue, goodness*) dan melaksanakan *amr ma'rûf nahy munkar* itu adalah esensi tugas negara. Sebuah negara, yakni kekuasaan yang memiliki wewenang mempergunakan kekerasan jika diperlukan, didirikan untuk menegakkan kebajikan bagi masyarakat dan memelihara kebajikan tersebut dengan menyelenggarakan mekanisme *amr ma'rûf nahy munkar*. Namun begitu guna menjamin, bahwa negara itu tetap memegang misinya, diperlukan lembaga kontrol. Sebenarnya "sekelompok ummah" itu dapat diartikan pula sebagai negara, tetapi juga organisasi kemasyarakatan. Esensinya adalah menegakkan kebajikan serta memelihara mekanisme *amr ma'rûf nahy munkar* di setiap waktu.

Suatu negara atau masyarakat yang menegakkan kebajikan dalam hidup, serta memelihara mekanisme yang menjamin tercapainya tujuan *amr ma'rûf nahy munkar*—yakni menegakkan yang baik dan benar dan mencegah segala bentuk kejahatan dan keburukan—dapat disebut sebagai *khayr-un ummah*, yakni masyarakat yang unggul, negara yang unggul. Cita-cita Muhammadiyah—yang dikukuhkan dalam Muktamarnya yang ke-41 di Solo itu—adalah menciptakan sebuah "masyarakat utama." Pengertian masyarakat utama yang kini menjadi logo gerakan Muhammadiyah itu, tidak lain adalah sebuah masyarakat yang penuh dengan kebajikan. Barangkali rumusan ini sejalan dengan konsep negara menurut Hegel, sebuah Negara Ideal, yang juga digagaskan oleh Prof. Dr. Supomo, untuk Indonesia.

Penutup

Istilah *amr ma'rûf nahy munkar* dewasa ini sudah menjadi milik masyarakat. Hanya saja seringkali penafsirannya masih berat sebelah, seolah-olah tekanan makna istilah tersebut adalah *nahy munkar*. Tidak jarang *amr ma'rûf nahy munkar* dijadikan semboyan untuk tindakan kekerasan atau penolakan terhadap sesuatu, dengan akibat seolah-olah melupakan segi *amr ma'rûf*,

yakni segi positif yang justru disebut terlebih dahulu sebelum *nahy munkar*. Padahal, orientasi atau acuan surat-surat yang memuat istilah tersebut, khususnya ayat 104 dan 110, surat Âlu 'Imran itu adalah *al-khayr*, yakni kebajikan (*virtue, goodness*) yang mencakup dua aspek, menegakkan yang *ma'rûf* dan mencegah yang *munkar*.

Sejak Muktamarnya yang ke-41, tema gerakan Muhammadiyah telah bergeser, dari dakwah *amr ma'rûf nahy munkar* kepada pembentukkan Masyarakat Utama atau Negara Utama. Kualifikasi masyarakat dan negara seperti ini berorientasi kepada nilai kebajikan yang harus didukung dengan mekanisme pelaksanaan *amr ma'rûf nahy munkar*. Guna menjamin terlaksananya misi ini oleh negara, maka diperlukan mekanisme kontrol, yakni organisasi yang mempertahankan cita-cita ini dalam masyarakat. Karena itu, organisasi-organisasi kemasyarakatan memegang peranan penting dalam memelihara upaya-upaya penegakkan cita-cita ini.

PENUTUP: VISI SOSIAL AL-QUR'ÂN DAN FUNGSI *'ULAMÂ'*

PARA ulama dan ahli tafsir, seperti Syaykh Ma*h*mûd Syalthûth, Mawlânâ Abû al-'Alâ al-Mawdûdî dan Hamka dalam menjelaskan al-Qur'ân, biasanya tidak lupa, mengatakan bahwa al-Qur'ân bukanlah sebuah Kitab yang diturunkan sekaligus dalam bentuk buku, melainkan merupakan suatu himpunan wahyu Allah yang diturunkan sepotong-sepotong, berangsur-angsur dan secara bertahap, dalam bentangan waktu sekitar 23 tahun. Wahyu yang turun sebagian-sebagian itu lalu dihapal Nabi s.a.w. dan beberapa sahabat dan kemudian ditulis secara terpencar-pencar.

Memahami al-Qur'ân dalam Konteks Sejarah

Sebenarnya tidak hanya seluruh al-Qur'ân itu diwahyukan waktu demi waktu, bahkan kebanyakan surat pun, termasuk yang pendek-pendek, kecuali beberapa surat seperti al-Fâti*h*ah dan al-Ikhlâsh, tidak diturunkan sekaligus. Atas petunjuk Nabi s.a.w. dan dengan *tawfîq* dari Allah, bagian-bagian wahyu itu

disusun kembali dalam surat-surat yang berjudul, sehingga membentuk sistematika seperti yang kita lihat sekarang.

Karena sifat turunnya itu maka walaupun kita melihat kenyataan bahwa al-Qur'ân tersusun dari surat-surat, namun keseluruhan al-Qur'ân itu tidak bisa disamakan susunannya seperti buku biasa, khususnya buku ilmiah, yang biasanya terdiri dari pendahuluan, inti buku yang terdiri dari pokok-pokok masalah atau uraian dan penutup. Tidak setiap surat, kecuali beberapa surat pendek, merupakan kesatuan tema dan isi yang utuh. Kebanyakan surat, apalagi yang panjang-panjang seperti al-Baqarah, Âlu 'Imrân atau al-Nisâ', mengandung berbagai pokok isi yang berbeda, tetapi tidak disusun secara logis berurutan dengan keterangan atau analisa yang berproses menuju penyelesaian masalah yang dibahas.

Bahkan tema itu melompat dari satu ke lain hal yang sangat berbeda. Ini mudah dipahami, karena surat al-'Alaq umpamanya, terdiri dari ayat-ayat yang turun pada waktu yang berlainan. Ayat-ayat yang kita kenal sebagai yang pertama kali diwahyukan Allah kepada Rasulullah s.a.w. di Gua Hira, hanyalah gugus pertama yang terdiri dari lima ayat. Gugus ini memang merupakan kesatuan utuh. Tetapi ayat-ayat selanjutnya berbicara tentang masalah lain dan tidak termasuk wahyu yang pertama kali turun. Walaupun kita melihat juga bahwa ayat ke-6 hingga yang ke-19, merupakan kesatuan yang menjelaskan suatu pokok persoalan tertentu, yaitu manusia yang durhaka (ayat 6) yang didefinisikan sebagai, "memandang dirinya serba cukup," berkat usahanya sendiri (ayat 7).

Jadi, surat al-'Alaq ini paling tidak mengandung dua pokok masalah atau tema yang sama sekali berbeda. Kalau kita membaca teksnya dalam shalat, maka terasanya surat itu merupakan kesatuan yang utuh. Dan memang, tema surat itu melompat sedemikian halus sehingga tidak terasa. Inilah yang merupakan keistimewaan al-Qur'ân. Surat-surat yang panjang mengalir dengan lancarnya, dan karena itu al-Qur'ân mudah dihapal oleh mereka yang benar-benar berkeinginan, entah secara utuh seluruhnya, atau hanya surat-surat tertentu saja seperti Yâsîn umpamanya, atau sepotong ayat saja, seperti âyat-u 'l-Kursî (al-Baqarah/2:255).

Menyadari persoalan tersebut, maka beberapa sarjana orientalis seperti Theodor Noldeke dan Richard Bell, masing-masing, dengan pendekatan mereka sendiri pada 1869 dan 1937-1939, berusaha mencari gugus ayat yang pertama kali diturunkan. Berdasarkan penelitian dua orang di atas dan sistem penomoran Gustav Flugel, maka W. Montgomery Watt, dalam bukunya *Muhammad: Prophet and Statesman* (1961) mengemukakan pendapatnya tentang 13 gugus ayat yang pertama kali turun, yaitu: al-'Alaq/96:1-8, al-Muddatstsir/74:1-10, Quraysy/106:1-4, al-Balad/90:1-11, al-Dluhâ/93:1-11, al-Thâriq/86:1-10, 'Abasa/80:1-32 (kecuali ayat 23), al-A'lâ/87:1-9 dan 14, al-Insyiqâq/84:1-12, al-Ghâsyiyah/88:17-20, al-Dzâriyât/51:1-6, al-Najm/53 (sebagian), dan al-Rahmân/55:1-78.

Tujuan Watt adalah untuk memahami sejarah Rasulullah lebih baik atau lebih tepat, dengan mengamati apa isi ayat-ayat yang pertama kali diturunkan. Dari interpretasi itu, maka Watt yang ahli sejarah, menyimpulkan tema al-Qur'ân yang pertama kali turun di kalangan penduduk Makkah adalah (1) kebaikan dan kekuasaan Tuhan, (2) kembali kepada penilaian Tuhan, (3) responsi manusia dalam bentuk syukur dan pengabdian, (4) responsi manusia berupa sikap pemurah kepada sesama manusia, dan (5) tugas Muhammad sebagai utusan Allah.

Dalam bukunya, *al-Tashwîr-u 'l-Fann-i fî al-Qur'ân* yang diterjemahkan dengan judul *Seni Penggambaran dalam al-Qur'ân* (1981), Sayyid Quthb juga membuat urutan sebagian surat-surat Makkîyah (yang turun di Makkah) dan beberapa surat Madânîyah (yang turun di Madînah), beberapa surat pertama turun hingga surat yang mengandung ayat penyebab 'Umar ibn al-Khaththâb masuk Islam, yaitu surat Thâ hâ.

Menurut urutan surat al-Qur'ân, Thâ hâ adalah surat ke-20, tetapi berdasarkan turunnya merupakan yang ke-45. Kita tahu, bahwa 'Umar, seorang yang sebelum masuk Islam dikenal sebagai tokoh bengis, ternyata luluh hatinya, justru pada saat lagi marah pada adik perempuannya sendiri dan telah melukainya, dibacanya secarik tulisan yang direbutnya dari Fâthimah, adiknya, yang artinya sebagai berikut:

طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. إلا تذكرة لمن يخشى.
تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى. (طه/٢٠:١-٤)

Wahai manusia
Aku tidak menurunkan al-Qur'ân ini
Agar kau menjadi susah
Melainkan sebagai peringatan
Bagi orang-orang yang takut
Yang turun dari dzat pencipta
Bumi dan langit yang tinggi...

Dalam pikiran Quthb, ayat-ayat yang turun dalam periode itu mengandung himbauan kepada manusia. Ia ingin melihat sendiri, bagaimana al-Qur'ân mempergunakan ungkapan-ungkapan perumpamaan yang menghimbau manusia Makkah yang keras dan sangat ingkar terhadap kebenaran.

Tokoh ulama terkenal dari Semarang, K.H. Moenawar Chalil, dalam bukunya yang terkenal (terbit pertama tahun 1936 dan hingga 1977 telah mengalami cetak ulang yang ke-6) *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad s.a.w.* (terdiri dari 4 jilid tetapi 8 buku) juga mempergunakan ayat-ayat al-Qur'ân, untuk menjelaskan, tidak saja pesan ajaran Islam, melainkan riwayat Nabi s.a.w. sendiri. Ia juga secara khusus membahas peristiwa historis yang berkaitan dengan turunnya surat-surat al-Fâtihah (7 ayat), al-'Alaq (5 ayat), al-Qalam (9 ayat), dan al-Muzzammil (11 ayat), kemudian 7 ayat pertama dari surat al-Muddatstsir yang turun setelah pewahyuan terputus kurang lebih 3 tahun. Dalam bukunya yang lain, yaitu *al-Qur'ân dari Masa ke Masa* (1952), K.H. Moenawar Chalil, salah seorang intelektual yang produktif itu, mencantumkan daftar yang agak lain dari nama-nama menurut tertib turunnya, 86 di antaranya diturunkan di Makkah, 28 surat di Madînah, yang pertama kali turun adalah surat al-Fâtihah, yang terakhir al-Tawbah.

Sebagaimana telah disinggung, berbagai orientalis telah mencoba menyusun kronologis turunnya ayat-ayat, atau lebih tepatnya, surat-surat, sebagaimana dilakukan oleh Theodor Noldeke, Hubert Grimme, Hartwing, Rogis Blachere, Sir

William Muir dan Richard Bell. Yang terakhir itu mendasarkan diri pada buku Sejarah Rasulullah s.a.w., *Sîrah*, yang dikarang Ibn Hisyâm (833). Kerja Muir yang dikaitkan dengan karya biografi Nabi s.a.w. yang masyhur itu, untuk lebih memahami misi Islam, dilakukan untuk maksud, pertama, memahami sejarah Nabi s.a.w., dan kedua, untuk memahami ajaran Islam itu sendiri, atau doktrin-doktrin yang tertera dalam al-Qur'ân, sebagai sumber utama agama Islam. Dalam rangka pemahaman itu Hirscfeld umpamanya, membuat kategori sifat-sifat atau karakter surat-surat seperti, wahyu asli yang bersifat inti dan yang bersifat konfirmatoris, deklamatoris, naratif, deskriptif, dan legislatif.

Dalam bukunya *Hayât-u Muhammad*, sastrawan Mesir terkemuka, Muhammad Husayn Haykal, mempergunakan berbagai ayat al-Qur'ân untuk memberi ruh yang hidup, maupun substansi terhadap sejarah Rasulullah s.a.w. Dari buku yang terakhir itu, ayat-ayat al-Qur'ân menjadi sangat kontekstual, dan sekaligus kita memahami berbagai ayat al-Qur'ân dalam konteks historis yang konkret.

Pengertian dan kesadaran memahami al-Qur'ân dalam konteks sejarah ini, secara tegas tampak pada al-Mawdûdî. Dalam bukunya yang telah diterjemahkan berjudul *Prinsip-prinsip Utama dalam Memahami al-Qur'ân*, ia berpendapat bahwa al-Qur'ân itu adalah suatu "kitab da'wah" dan suatu "sistem gerakan," yang dijelaskan sebagai berikut:

> Dari apa yang baru kita sebutkan tadi, ternyata bahwa turunnya al-Qur'ân itu bersamaan dengan da'wah dengan perjalanan dan perkembangannya. Ia diturunkan dalam potongan yang berbeda-beda, secara sedikit demi sedikit, sesuai dengan kebutuhan da'wah yang selalu dalam proses pembaruan serta dengan kepentingan sebenarnya, pada setiap tahap dan kedudukannya, semenjak dari permulaan sampai pada akhir dan sempurnanya, yakni waktu 23 tahun penuh.

Berdasarkan pandangannya itu al-Mawdûdî menyusun suatu periodisasi turunnya ayat-ayat al-Qur'ân, agar ayat-ayat itu dapat dipahami menurut konteksnya dan dalam kerangka yang benar.

Sebenarnya metode ini sudah dikenal pula di Indonesia.

Dalam bukunya *Pengantar Ulumul Qur'an*, Masjfuk Zuhdi, seorang staf pengajar IAIN Sunan Ampel Malang, memperkenalkan pendekatan ini, dan mencoba membuat karakteristik surat-surat berdasar pengelompokkan kronologis. Mula-mula seluruh waktu dibagi dua *marhalah* atau fase besar, yaitu fase Makkah dan Madînah, kemudian keduanya dibagi menjadi *marhalât* (jamak dari *marhalah*) *ibtidâ'îyah* (awal), *mutawashshithah* (pertengahan) dan *khitâmîyah* (penghabisan). Dari pembagian itu, ia memperoleh 6 gugus surat yang dianalisanya satu-persatu. Dan ia memang berhasil menyimpulkan perbedaan karakteristik di antara gugus-gugus surat itu.

Cara seperti ini mengingatkan saya pada apa yang telah ditempuh oleh Noldeke. Ayat-ayat fase Makkah awal dicirikannya sebagai penuh dengan bahasa ritmis, yang imaginatif dalam sajak-sajak pendek. Pada ayat-ayat fase Makkah kedua atau pertengahan, al-Qur'ân memperkenalkan Tuhan, selalu sebagai, atau dengan nama *al-Rahmân* (Yang Maha Pengasih, atau kasih yang bersifat universal, yang meliputi seluruh manusia atau alam semesta). Keterangan seperti yang diketemukan oleh Noldeke itu amat penting bagi mereka yang ingin mengetahui ajaran Islam maupun bagi kita sendiri yang sering mendapat kesan berat sebelah tentang citra Tuhan sebagai Tuhan "Maha Kuasa," menurut citra Kitab Perjanjian Lama atau citra Tuhan orang Yahudi. Ini misal-nya dilukiskan Erich Fromm dalam bukunya *Psychoanalysis and Religion* (1958) yang membahas tentang "agama otoriter" (*authoritarian religion*) yang dipertentangkan dengan "agama humanis," di mana Islam dikategorikan, menurut tafsiran saya, dengan agama Yahudi dan Nasrani, dalam kelompok pertama. Apabila sifat-sifat Allah seperti yang digambarkan dalam istilah *al-Asmâ'-u 'l-Husnâ* (Thâ hâ/20:8) diletakkan dalam konteks historis turunnya ayat, maka kita bisa memperoleh suatu citra yang tepat, sebagaimana dimaksudkan oleh al-Qur'ân.

Pendekatan historis ini, menurut hemat saya berbeda dengan pendekatan *asbâb al-nuzûl*, seperti yang dilakukan oleh al-Wakhidî (1075). Dengan memperoleh keterangan mengenai sebab-sebab turunnya al-Qur'ân itu, kita memang dapat meletak-

kan suatu ayat dalam konteksnya. Tetapi penafsiran seperti itu, bisa membawa pada penyempitan arti, karena maksud suatu ayat dan interpretasinya dibatasi dengan kaitan peristiwanya.

Menurut Muhammad 'Abduh, jika al-Qur'ân misalnya, menyebut istilah "kota" atau "*al-Qaryah*" (Q., s. al-Baqarah/ 2:58), maka seorang penafsir tidak perlu menentukan secara pasti, kota mana yang dimaksud, misalnya *Bayt-u 'l-Maqdis* atau yang lain, melainkan konsep atau pengertiannya. Dalam menerapkan pendekatan historis, keterangan *asbâb al-nuzûl*, memang diperlukan juga. Tetapi, jika dilihat adalah hanya peristiwa turunnya, untuk menentukan suatu tafsir, maka arti suatu ayat bisa bersifat mikro. Tetapi jika keterangan itu diletakkan dalam kerangka historis, maka suatu ayat bisa berkembang menjadi konsep makro. Sebagai contoh, istilah *al-ummah*, dalam konteks periode Madînah akan berbeda artinya, dengan istilah yang sama dalam ayat *Makkîyah* (lihat, "*Ummah* dalam al-Qur'ân," dalam *Ummah*).

Sepanjang saya ketahui, pendekatan historis ini belum dipakai secara penuh oleh siapa pun, termasuk oleh al-Mawdûdî sekalipun, jika kita melihat karyanya *Tarjamat-u 'l-Qur'ân-i 'l-Majîd* (1979). Karena ini menghendaki pengkajian sejarah yang mendalam. Berbagai buku sejarah yang telah ditulis tentu saja sangat membantu, misalnya buku Watt yang berjudul *Muhammad at Mecca* (1953) dan sambungannya, *Muhammad at Medina* (1956), walaupun lebih afdlal jika kita bisa menggali dari sumbernya sendiri, yaitu antara lain *Kitâb Sîrah Rasul Allâh*, karya Ibn Hisyâm. Buku Watt itu berkisar pada sejarah Rasulullah sendiri, dimana beliau menjadi tokoh sentral dan pelaku utamanya. Juga buku Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (1974) yang terdiri dari 3 jilid, tetapi dalam kaitannya dengan al-Qur'ân adalah jilid kesatunya, menyajikan segi lain yang menarik untuk ditelaah, karena di situ Islam dan peranan Muhammad s.a.w. diletakkan dalam konteks sejarah dunia pada waktu Islam lahir.

Seorang guru besar IAIN, Mukhtar Yahya, menulis dua buku tipis, yang berjudul *Bangsa Arab sebelum Islam* (1980). Di lingkungan akademi, Mukhtar Yahya dikenal sebagai seorang

ahli tafsir, dan pernah juga mengeluarkan pendapat tertulisnya mengenai metode tafsir al-Qur'ân yang mutakhir, walaupun belum mengarang buku tafsir. Dalam menjelaskan bangsa-bangsa maupun agama purbakala, ia mendasarkan referensinya pada al-Qur'ân. Menurut penilaian saya, kedua buku itu yang merupakan tulisan tentang sejarah, sangat menolong kita mengembangkan tafsir yang bersifat historis, dimana ajaran utama Islam, yaitu *tawhîd*, tidak hanya dijelaskan secara spekulatif, melainkan dijelaskan dalam dimensi historis. Di situ, berbagai persoalan yang tampak abstrak dalam al-Qur'ân, menjadi masalah konkret yang hidup, karena muncul dalam kenyataan hidup manusia yang digambarkan dalam sejarah.

Al-Qur'ân dan Rangsangan Berpikir Historis

Marilah kita lihat apakah al-Qur'ân mendorong dan merangsang kita berpikir historis. Kalau kita bertolak dari pendapat K.H. Moenawar Chalil, maka al-Fâtihah, adalah surat (bukan ayat) yang pertama kali turun sebagai surat yang utuh. Ayat ke-7 dari surat itu menjelaskan istilah yang muncul dalam ayat sebelumnya, yaitu *shirât-a 'l-mustaqîm* atau "jalan yang lempang," meminjam terjemahan Mohammad Diponegoro. Apakah yang dimaksud dengan "jalan lempang" itu? Ayat selanjutnya menjelaskan secara definitif *(yaitu orang-orang yang telah Engkau anugerahkan ni'mat; dan bukan (jalan) mereka yang terkena murka; dan bukan (pula jalan) mereka yang tersesat.*

Istilah "jalan lempang" itu dijelaskan dalam surat yang pertama kali turun itu, dengan kategori sosiologis, yaitu jalan yang telah ditempuh oleh dua kelompok manusia lainnya. Di situ kita mendapatkan pula beberapa istilah kunci seperti *shirâth* (jalan), *mustaqîm* (yang lurus), "*ni'mat*" (kenikmatan), *maghdlûb* (yang terkena murka) dan *dlâllîn* (yang tersesat). Dalam alterasi kata dan sinonim, kata-kata kunci itu, semuanya diulang dan dijelaskan oleh dan dalam ayat-ayat lain yang bertebaran dalam surat-surat.

Kategori-kategori sosiologis itu dijelaskan al-Qur'ân dengan

definisi, keterangan terurai, dan dalam bentuk-bentuk cerita. Kalau kita berpikir sedikit saja mengenai siapa yang telah mendapat kenikmatan dari Allah, ingatan kita pasti secara langsung akan tertuju kepada para Nabi, misalnya Nabi Yûsuf a.s. yang diceritakan secara khusus dalam sebuah surat dengan judul yang mengambil namanya. Kita bisa pula menjumpai nama-nama surat lain yang memakai nama para Nabi, seperti surat-surat Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ibrâhîm, Muhammad, dan Nûh. Kita juga mengenal nama tokoh-tokoh lain sebagai nama surat seperti 'Imrân, Maryam atau Luqmân. Kalau nama (Abû) Lahab disebut, sebagai nama surat, maka ia pastilah representasi tokoh yang terkena murka, di samping nama-nama lain seperti Namrûd, Hamân, Qârûn, atau Fir'awn. Tokoh yang disebut terakhir itu, mengikuti pendapat Muhammad 'Abduh bukanlah seorang tokoh historis, tetapi sebuah konsep tentang manusia. Syari'ati umpamanya, berpendapat, Qârûn adalah lambang elit ekonomi, sedangkan Fir'awn adalah lambang tokoh tiran. Kisah mengenai tokoh-tokoh itu semua merupakan keterangan terhadap istilah yang sejak awal sudah disebut dalam surat al-Fâtihah. Surat ini, sejak semula telah merangsang pemikiran sosiologis dan pendekatan historis.

Rangsangan sosiologis itu dapat dibuktikan antara lain dengan penafsiran yang diberikan oleh 'Abd-u 'l-Lâh ibn 'Abbâs, seorang mufassir paling awal, yang masih tergolong sahabat Nabi s.a.w., artinya masih mengalami masa hidup Nabi, walaupun ketika Nabi wafat ia masih umur 13 tahun. Orang yang dijuluki "Bapak Ahli Tafsir" itu menafsirkan "orang-orang yang diberi ni'mat" ke dalam empat golongan, yaitu para Nabi, *shiddîqîn* (orang-orang yang lurus), *syuhadâ'* (orang-orang yang setia) dan *shâlihîn* (orang-orang yang tulus), kesemuanya adalah kategori sosiologi yang keterangannya secara lebih detail terdapat dalam al-Qur'ân. Adapun keterangan tentang "kaum yang tersesat" dijelaskan oleh ayat 77, surat al-Mâ'idah/5, sebagai "orang-orang yang bersikap berlebih-lebihan dalam agama secara tidak benar" yaitu mereka yang sesat dan menyesatkan banyak orang dan mereka itu tersesat dari jalan yang benar." Mereka itu adalah sebagian dari kaum Ahli Kitab, yang sebenarnya mempunyai pegangan hidup,

tetapi bersikap berlebih-lebihan dalam menafsirkan ajaran agama mereka. Saya kira, kita pada zaman ini bisa melakukan penelitian dengan mengamati kelompok-kelompok agama dengan sikap seperti yang dilukiskan oleh ayat itu.

Membaca istilah "para ahli Kitab" itu, yaitu suatu kelompok manusia dalam sejarah, timbul pertanyaan, apakah mereka itu kesemuanya tergolong sebagai orang-orang yang tersesat? Terhadap pertanyaan itu kita memperoleh jawaban dari surat Âlu 'Imrân/3:113-114 yang menjelaskan bahwa:

ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل و هم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون فى الخيرات و أولئك من الصالحين

(آل عمران/٣:١١٣-١١٤)

"Mereka tidak semuanya sama. Di antara kaum Ahli Kitab itu, ada segolongan yang lurus, yang membaca ayat-ayat Allah pada malam hari dan mereka pun bersujud. Mereka percaya kepada Allah dan hari kemudian dan mereka menyuruh berbuat baik, dan mereka melarang berbuat jahat, serta berlomba-lomba dalam kebaikan. Mereka itu adalah golong-an orang-orang yang saleh (tulus)".

Sebenarnya, ayat-ayat al-Qur'ân itu bersifat terang-menerangkan, sebagaimana dijelaskan oleh al-Qur'ân sendiri. Dalam kamus penelitian dan Statistik, kita mengenal adanya *dependent variable*, yaitu variabel yang dijelaskan dan *independent variable*, yaitu variabel yang menjelaskan. Dalam surat Âlû 'Imrân/ 3:6, kita jumpai pengertian tentang ayat yang *Muhkamât*, artinya ayat yang menentukan, yang kuat atau yang tetap. Ayat-ayat yang demikian tentunya merupakan atau mengandung pengertian pokok, yang sarat isi atau makna, tetapi tidak begitu saja mudah ditangkap maksudnya, kecuali jika dijelaskan. Kata *shirâtha 'l-mustaqîm* adalah suatu pokok pengertian yang abstrak, tetapi

sekaligus juga merupakan suatu ungkapan. Istilah seperti ini memerlukan penjelasan. Selanjutnya, ada pula jenis ayat kedua, yaitu yang bersifat *mutasyâbihât* artinya mirip, menyerupai, atau bersifat ibarat. Pada surat al-Zumar/39:23 dikatakan pula bahwa, "*Allah telah menurunkan informasi yang sebaik-baiknya, (yaitu) sebuah Kitab yang (bagian-bagiannya) berhubungan erat satu sama lain (*mutasyâbihât*) dan yang (keterangannya) berulang kali (*matsânî*).*" Al-Fâti*h*ah sendiri dikatakan sebagai "tujuh ayat yang diulang-ulang," yang bisa dipahami sebagai yang diulang-ulang dibaca dalam shalat, atau diulang-ulang dalam al-Qur'ân sendiri. Surat al-*H*ijr/15:87 mengatakan: "*Sungguh engkau telah Kuberi tujuh (ayat) yang berulang dan al-Qur'ân yang agung.*" Para ulama sepakat bahwa yang dimaksud sebagai tujuh yang diulang dan al-Qur'ân yang agung itu adalah al-Fâti*h*ah. Apabila pengertian itu kita beri istilah penelitian, maka yang perlu dicari adalah mana yang *dependent* dan mana yang *indenpendent variable?*. Logisnya yang pertama adalah yang *mu*h*kamât* dan yang kedua *mutasyâbihât.*

Al-Fâti*h*ah, Surat yang menjelaskan al-Qur'ân

Seluruh ayat dalam surat al-Fâti*h*ah, menurut hemat saya, dapat disebut sebagai ayat *mu*h*kamât*, sesuai dengan namanya sebagai al-Qur'ân yang agung. Walaupun di sini kita perlu mencatat bahwa ayat 7 misalnya menjelaskan ayat 6. Berhadapan dengan al-Fâti*h*ah, maka ayat-ayat yang lain dapat disebut sebagai berkedudukan menjelaskan atau *mutasyâbihât*. Seluruh isi al-Qur'ân sesungguhnya diringkas dalam al-Fâti*h*ah, karena itu maka surat itu oleh Nabi s.a.w., disebut sebagai Induk al-Qur'ân atau *Umm-u 'l-Kitâb* (lihat, "Al-Fâti*h*ah, al-Qur'ân *in a nutshell*," dalam *Pendahuluan*). Atas dasar pengertian itu, maka kita bisa memperoleh tafsir al-Fâti*h*ah dari ayat-ayat al-Qur'ân sendiri. Di sinilah kita bisa memahami, mengapa al-Fâti*h*ah itu disebut sebagai tujuh ayat yang diulang-ulang. Maksudnya terus menerus, secara akumulatif dijelaskan dalam batang tubuh al-Qur'ân ayat demi ayat.

Kalau diperhatikan, maka al-Fâtiḫah itu sebenarnya sebuah do'a manusia yang diawali dengan suatu pernyataan keyakinan. Inti do'a itu terletak pada ayat ke 5 (di sini *bism al-Lâh al-Raḫmân al-Raḫîm* tidak dihitung sebagai bagian dari al-Fâtiḫah) yang berbunyi: "Pimpinlah kami pada jalan yang lempang." Adapun pernyataan manusia terkandung pada dua ayat, yaitu penggalan ayat pertama yang berbunyi: "Kepada Engkau kami mengabdi dan kepada Engkau kami mohon pertolongan. Adapun ayat ke 3, 2 dan penggalan akhir atau ayat 1, merupakan pernyataan positif (*positive statement*) perihal Tuhan atau Allah yang memiliki 4 sifat utama yaitu: *Rabb-u 'l-Âlamîn* (Tuhan yang mengasuh, memelihara, mengatur, melengkapi dan menyempurnakan umat manusia dan alam semesta), *al-Raḫmân* (Tuhan yang memiliki sifat kasih yang universal), *al-Raḫîm* (Tuhan yang memiliki sifat kasih yang kondisional, tergantung dari amal manusia sendiri), dan *al-Mâlik* (penilai terakhir amal manusia di Hari Akhirat). Selanjutnya, dua ayat terakhir menjelaskan tiga golongan manusia, berdasarkan kualitasnya. Yang terakhir ini juga merupakan, pernyataan positif. Namun ada perbedaan antara pernyataan positif mengenai Tuhan dan mengenai manusia. Yang pertama perlu dihayati dengan iman. Tindak lanjutnya adalah penyerahan diri (*aslama*) kepada Allah dan menundukkan diri kepada sifat-sifat-Nya. Sedang yang kedua memerlukan pemikiran, observasi dan penelitian mengenai kenyataan-kenyataan empiris. Tindak lanjutnya adalah amal saleh.

Perlu dicatat di sini, bahwa pernyataan-pernyataan dan konfirmasi mengenai sifat-sifat Tuhan, dalam al-Qur'ân, selalu berkaitan dengan persoalan manusia. Yang tepat adalah perumusan al-Mawdûdî yang dinyatakan berulang-ulang bahwa tema sentral al-Qur'ân adalah manusia sendiri. Hal ini tampak dari bagaimana al-Qur'ân meletakkan suatu konfirmasi mengenai sifat Ilahi, di tengah-tengah persoalan manusia. Sebagai contoh, Tuhan menyatakan dirinya dengan sifat *raḫîm*, yaitu sifat kasih yang kondisional tergantung dari sikap dan perbuatan manusia sendiri. Konfirmasi tentang sifat ini tidak dinyatakan sembarang-an, melainkan dengan konteks tertentu. Biasanya sifat *raḫîm* ini selalu dipasangkan dengan sifat-sifat yang lain seperti, *'azîz*, *tawwâb*,

ra'ûf, *ghafûr*, *wadûd* dan *barr*. Tetapi beberapa di antara-nya dinyatakan sendiri secara khusus, misalnya dalam surat al-Nisâ'/ 4:29, Allah berfirman:

يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم و لا تقتلوا
أنفسكم إن الله كان بكم رحيما (النساء/٤: ٢٩)

Wahai orang-orang yang beriman. Janganlah kamu memakan harta di antara kamu secara tidak syah, kecuali dengan cara perdagangan yang kamu sepakati. Dan jangan pula kamu saling membunuh di antara kamu sendiri (karena masalah perebutan harta untuk mencari kekayaan secara tidak sah). Sesungguhnya Allah itu senantiasa Maha Pengasih (*rahîm*) kepada kamu.

Dalam ayat itu sifat *rahîm* diletakkan dalam konteks tertentu, yaitu dalam persoalan yang menyangkut tindakan manusia dalam perdagangan. Maksud ayat ini akan lebih jelas jika kita mengikuti keterangan ayat berikutnya, yaitu ayat 32 yang menjelaskan bagaimana orang harus bersikap:

و لا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال
نصيب مما اكتسبوا و للنساء نصيب مما اكتسبن وسئلوا
الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليما (النساء/٤: ٣٢)

Dan janganlah kamu terlalu berhasrat untuk memiliki apa yang dengan ini Allah membuat sebagian dari kamu melebihi (dalam perolehan usaha) sebagian yang lain. Kaum pria akan memperoleh keuntungan dari apa yang mereka usahakan. Dan kaum wanita akan memperoleh keuntungan dari apa yang mereka usahakan. Dan mohonlah kepada Allah akan karunia-Nya (*rizq*). Sesungguhnya Allah itu senantiasa Yang Maha Tahu akan segala sesuatu.

Kasih Tuhan yang bersifat *rahîm* memang tidak bisa diberikan kepada sembarang orang, berbeda dengan sifat *rahmân* yang bisa dinikmati dan diberikan kepada seluruh umat manusia (lihat,

"*Rahmân* dan *Rahîm*," dalam *Rahmah*). Yang pertama tergantung dari apa yang mereka usahakan. Sifat itu juga berlaku bagi mereka yang telah berbuat kesalahan, tetapi menyadari dan menyatakan taubatnya, seperti yang dijelaskan dalam surat al-Baqarah/2:160, yaitu "*orang-orang yang bertaubat memperbaiki diri* (ishlâh) *dan membuktikan kebenaran* (bayyan-û)*: mereka adalah orang-orang yang kepadanya Kuberikan taubat.*" Kepada mereka itu berlaku kasih Tuhan (yang *rahîm*) yang senantiasa tersedia.

Pengetahuan tentang sifat *rahîm* itu lalu menimbulkan tanggung jawab manusia akan perbuatannya sendiri. Sebab, Tuhan memberi kasih yang *rahîm* atas dasar hasil usaha manusia sendiri. Segala perbuatan yang baik atau yang buruk akan diterima hasilnya oleh manusia sendiri, dan bukan Tuhan: "*Barangsiapa berbuat kebaikan* ('amal al-shâlih), *maka itu adalah untuk diri sendiri; dan barangsiapa berbuat kejahatan, itu akan merugikan dirinya sendiri*". (Q., s. al-Jâtsiyah/45:15).

Karena itu, yang menjadi obsesi manusia yang beriman kepada Allah, adalah pencarian *shirât-a 'l-mustaqîm*, istilah kunci dalam Q., s. al-Fâtihah. Istilah itu sendiri disebut dalam al-Qur'ân kurang lebih 45 kali yang memberi penjelasan tentang apa dan bagaimana "jalan yang lurus," dalam bentuk keterangan positif maupun negatif. Umpamanya saja, pada surat Âlu 'Imrân/3:102, dikatakan, bahwa mereka yang menempuh jalan yang benar adalah mereka yang berpegang pada tali Allah." Keterangan mengenai hal ini dijelaskan dan persaudaraan, juga dalam ayat 103 yang menganjurkan dikembangkannya umat yang menyerukan kebenaran, memerintahkan perbuatan baik (*amar ma'ruf*) dan mencegah keburukan (*nahy munkar*), sebagai jalan menuju sukses (*falâh* [lihat, "Tafsir tentang *Amr Ma'rûf*," dan "Tafsir tentang *Nahy Munkar*," dalam *Amr Ma'rûf Nahy Munkar*]).

Tetapi disamping itu, *shirâth* juga dijelaskan melalui istilah-istilah lain seperti *syarî'ah*, *tharîqah*, dan juga *al-Dîn*. Yang dimaksud dengan *al-Dîn* di sini sudah tentu adalah *al-Dîn-u 'l-Islâm*, atau agama penyerahan diri kepada Allah, guna mencapai perdamaian, sebagai satu-satunya agama yang diterima (Q., s. Âlu 'Imrân/3:18). Adalah menarik keterangan 'Ali Syari'ati

bahwa, dalam kata *al-Dîn* terkandung dua pengertian, yaitu "jalan" yang merupakan ungkapan dari "tata orang hidup" (*way of life*), yang dalam al-Qur'ân diistilahkan dengan *syarî'ât*, serta ilmu pengetahuan, yang diistilahkan dengan *al-ḫikmah*. Pada surat al-Jâtsiyah/45:17, terdapat istilah *bayyinât min-a 'l-amr*, yang artinya, "tanda bukti mengenai berbagai perkara (permasalahan)." Di situ dikatakan "*Dan Kami berikan kepada mereka tanda bukti mengenai berbagai perkara. Maka mereka tiada berselisih, melainkan sesudah datang pengetahuan karena kedengkian di antara mereka.*" Yang dipermasalahkan di sini adalah persoalan "tata cara hidup" atau *syarî'at-in min-a 'l-amr*. Di situ dijelaskan Allah: "*Lalu Kami membuat engkau mengikuti tata cara hidup tentang berbagai hal* (syarî'at-in min-a 'l-amr) *maka ikutilah itu, dan janganlah kamu mengikuti (tata cara hidup berdasarkan) keinginan rendah orang-orang yang tidak berpengetahuan.*"

Dari ayat 18 di atas, benarlah yang dikatakan 'Ali Syari'ati, bahwa agama itu meliputi "jalan" maupun "ilmu pengetahuan." Dalam surat Banî Isrâ'îl/17:39 dikatakan, sebagian dari *al-ḫikmah* (ilmu pengetahuan) itu merupakan wahyu. "*Ini adalah sebagian hikmah yang diwahyukan oleh Tuhan dikau.*" Hikmah adalah suatu anugerah dan kebaikan yang besar (al-Baqarah/2:269). Luqmân, seorang tokoh dalam al-Qur'ân yang lazimnya tidak digolongkan sebagai Nabi atau Rasul, adalah contoh dari orang yang memperoleh hikmah itu (Luqmân/31:12). Ia memberi nasehat-nasehat kepada anak-anaknya, yang isinya adalah *syarî'ât* yang diajarkan Islam, kalau tidak, tentulah nasihat-nasihat itu tidak dikutip al-Qur'ân secara panjang lebar.

Maka yang harus kita cari adalah *al-ḫikmah* atau ilmu pengetahuan, sebagaimana dianjurkan al-Qur'ân (lihat, "Etos Ilmu dalam al-Qur'ân" dalam *'Ilm*). Dalam surat al-Nisâ'/4:113 Allah berfirman: "*Dan Allah telah menurunkan atas engkau Kitab dan hikmah, dan ia mengajar engkau tentang sesuatu yang sebelumnya belum engkau ketahui*". Ayat itu menjelaskan kepada kita bahwa yang disampaikan Rasulullah s.a.w. adalah baik Kitab (al-Qur'ân) dan hikmah. Karena itu yang kita terima dewasa ini, sebagai *syarî'ât* Muḫammad s.a.w. adalah suatu tata cara hidup, suatu agama yang terdiri dari ilmu pengetahuan, yang

harus dicari dan dikembangkan terus menerus, guna memperoleh *bayyinat-in min-a 'l-'amr* atau keterangan-keterangan mengenai berbagai tata cara hidup yang landasannya telah diletakkan dalam al-Qur'ân, seperti tertangkap dalam istilah *syarî'at-in min-a 'l-'amr*.

Dalam konsep *shirâth*, sebagai ungkapan dari *tata cara hidup* itu, al-Fâtihah telah memancing dan merangsang kita untuk menyelidiki berbagai golongan manusia. Mereka yang "memakan harta manusia secara tidak sah," seperti yang disebutkan dalam surat al-Nisâ'/4 tersebut di atas, yang merupakan salah satu contoh dari mereka yang terkena murka Allah. Untuk mengetahui secara lebih persis, siapa yang dimaksud sebagai golongan itu, kita perlu mencari keterangannya lebih lanjut, khususnya pada ayat-ayat *Makkîyah* yang mula-mula turun.

Pada surat al-'Alaq/96:6, kita membaca komentar tentang suatu golongan "durhaka" (*thaghâ*), yaitu yang didefinisikan sebagai golongan yang "*memandang dirinya serba cukup.*" Identifikasi ini, muncul lagi pada surat 'Abasa/80:5, dan surat al-Layl/92:8. Dalam surat al-Taghâbun/64:6, dikatakan, bahwa yang bisa serba berkecukupan itu hanyalah Allah. Sedangkan manusia, tidak mungkin berkecukupan. Mereka itu hanyalah segolongan orang yang "*mencintai harta kekayaan dengan kecintaan yang melebihi batas*" (Q., s. al-Fajr/89:20), sampai-sampai mereka tega memakan harta warisan dengan rakus (ayat 19) tetapi tidak memiliki rasa tanggung jawab kepada anak-anak yatim (ayat 17), dan kepada fakir miskin (ayat 18).

Identifikasi dari golongan yang berperilaku demikian itu, kita jumpai lagi dalam surat al-Mâ'ûn/107:1-7, yang disebut sebagai golongan yang "mendustakan agama" (tidak mengikuti cara hidup yang baik), dan juga pada surat al-Humazah/104:1-3, yang kesukaannya adalah "*menumpuk-numpuk harta benda dan menghitung-hitungnya*" (ayat 2), karena mereka itu mengira bahwa "*harta bendanya itu menyebabkan mereka bisa hidup kekal*" (ayat 3).

Untuk mengetahui bagaimana tingkah laku golongan ini, kita perlu mengetahui kondisi Makkah pada waktu itu. Sepintas lalu kita terbayang bahwa Makkah hanyalah sebuah kota yang tidak

berarti di tengah-tengah padang pasir yang luas. Tetapi, ahli sejarah Inggris, W. Montgomery Watt melukiskan:

> Makkah adalah lebih sekadar pusat perdagangan, ia juga merupakan pusat keuangan ..... Jelas, suatu operasi keuangan yang sangat kompleks berlangsung di Makkah. Tokoh-tokoh terkemuka pemodal (cukong), sangat ahli dalam pengelolaan kredit, tangguh dalam spekulasi dan berminat dalam potensi penanaman modal dari Aden hingga ke Gaza dan Damaskus. Dalam jaringan finansial yang telah mereka bina, tidak hanya penduduk Makkah saja yang terjaring, tetapi juga orang-orang terkemuka di kawasan itu. Al-Qur'ân tampaknya tidak muncul dalam atmosfir padang pasir, tetapi dalam sistem keuangan yang telah jauh berkembang.

Misi Nabi, Membangun Masyarakat Baru

Para ahli sejarah juga melukiskan, bahwa kawasan Hijâz pada waktu itu dengan pusatnya Makkah sebagai kota perdagangan internasional, relatif menikmati kemerdekaan, sebagaimana dinyatakan dalam surat Quraysy/106:1-2, dari kekuasaan *super-power* imperium Sasanid di Timur dan Bizantium di Barat, dan menjadi semacam zona damai, atau kawasan penyangga dari dua kekuasaan dunia pada waktu itu. Namun keduanya juga berusaha menguasai Makkah terbukti dari usaha penyerbuan pasukan gajah yang gagal, seperti dilukiskan oleh surat al-Fîl/105:1-5. Dalam suasana tekanan dari dua kekuasaan raksasa itu, ada juga kelompok di Makkah yang ingin berperan sebagai komprador, seperti dilakukan oleh 'Utsmân ibn Huwayrith, yang berusaha ingin menjadi raja di bawah perlindungan Bizantium, tetapi ternyata gagal karena ditentang oleh golongan yang berkuasa pada waktu itu di Makkah, yaitu para saudagar kaya. Lukisan sejarah ini memberi ilustrasi tentang betapa besar kekuasaan golongan kaya pada waktu itu, sehingga dapat dimengerti, bahwa mereka merasa dirinya "serba berkecukupan."

Namun kekuasaan, resmi dipegang oleh suatu dewan senat yang disebut *malâ'* yang diwakili oleh kepala-kepala suku Badui dan beberapa tokoh pedagang yang berhasil melakukan akumulasi kekayaan. Mereka itulah yang menjadi instrumen dari

kelompok-kelompok oligapolis. Tetapi kekuasaan yang besar itu merupakan penghalang bagi proses kesejahteraan sosial. Walaupun terdapat kemakmuran di tingkat atas, tetapi di tingkat bawah terdapat kemiskinan. H.A.R. Gibb melukiskannya sebagai berikut:

> Di situ terdapat bagian hitam dari kemakmuran Makkah. Kota ini mempertunjukkan keburukan-keburukan yang bisa dikenal dalam masyarakat komersial yang kaya, yaitu kekayaan dan kemiskinan yang ekstrim, sebuah dunia bawah perbudakan, jawara liar dan tembok kelas sosial. Gambaran itu jelas dalam pendirian Muhammad yang secara keras menolak ketidakadilan sosial, dan kekacauan yang dirasakan secara mendalam, sebagai sumber kegelisahannya.

Keterangan para ahli sejarah Barat itu, kalau kita resapi informasinya dan kita bangun kembali dalam kerangka sosiologis, memberikan konteks baru terhadap arti surat-surat *Makkîyah*, yang sebagian kecil kita kenal dengan *Juz 'Amma*—yang oleh para guru ngaji dan orang tua kita diajarkan dan berusaha dihapal oleh anak-anak keluarga Muslim, dan selalu kita ulang baca dalam sembahyang lima kali kita, dalam koor besar masyarakat Muslim, dan dalam shalat *tarâwîh* di bulan Ramadlân. Kalau kita resapi dalam konteks sosial-historis, surat-surat pendek yang ekspresif itu, sebenarnya memancarkan kritik sosial yang tajam. Kritik al-Qur'ân itu, merupakan prolog dari sebuah revolusi sosial yang besar.

Nabi s.a.w. dan para sahabat yang merupakan pemeluk Islam paling awal (*al-sâbiq-ûn-a 'l-awwâl-ûn*) sebenarnya menghadapi sebuah kekuasaan plutokrasi, yaitu semacam pemerintahan yang dikuasai elit ekonomi atau kapitalis pedagang (*merchant capitalist*) yang tidak memiliki tanggung jawab sosial. Surat al-Mâ'ûn sebenarnya adalah sebuah manifesto mengenai tanggung jawab sosial. Tetapi, rupanya kritik yang tajam itu tidak cukup menyadarkan elit Makkah pada waktu itu, walaupun sebagian generasi mudanya, ternyata lebih peka sosial dan menjadi pengikut Nabi s.a.w. Usaha yang tekun selama 13 tahun ternyata tidak mampu menginsyafkan penguasa Makkah, sehingga menyebabkan Nabi s.a.w. harus hijrah ke Madînah, yang sebelumnya telah didahului

oleh hijrah sebagian pengikutnya ke Ethopia atau Abesinia.

Dalam ayat-ayat berikutnya yang turun, Nabi s.a.w. dibawa oleh Allah dalam suatu perjalanan *rûhanîyah* ke masa lampau, di mana Allah menceritakan riwayat bangsa-bangsa terdahulu dan jatuh bangunnya peradaban dunia masa-masa sebelumnya. Salah satu hal yang menarik adalah, bahwa al-Qur'ân melanjutkan kritiknya terhadap golongan elit dari bangsa-bangsa terdahulu. Dari sejarah yang diuraikan dalam al-Qur'ân, kita mengenal kategori-kategori elit, seperti *malâ'* (para pemuka masyarakat), *ûlî ba's* (golongan militer), *mutrafîn* (golongan kaya atau elit ekonomi), *ruhbân* (penguasa rohani), dan juga *'ulamâ'* yang korup, dan *thâghût* (tirani). Mereka itu menjadi musuh para Nabi dan menghalang-halangi masyarakat untuk melaksanakan keadilan, kebebasan beragama, dan kejujuran.

Nabi s.a.w. mengembangkan masyarakat baru, bukan mula-mula di Makkah melainkan di Madînah (lihat, "Pembentukan Kota Madinah," dalam *Madînah*). Di Makkah, Nabi s.a.w. hanya mencetak kader-kader yang pada umumnya terdiri dari golongan muda di bahwah usia 30 tahun bahkan banyak di antaranya baru berumur belasan tahun. Di Madînah, Nabi s.a.w. menjumpai tipe masyarakat yang lain. Asghar 'Alî melukiskan kondisi Madînah sebagai berikut:

> Berbeda dengan Makkah, Madînah pada waktu itu belum membentuk formasi sosial-ekonomi yang baru. Pola kehidupan suku bersifat dominan dan merupakan daerah oasis pertanian korma secara kolektif, sebagai mata pencaharian. Di situ tidak terdapat pedagang kaya, dan tanah pada waktu itu merupakan milik kolektif marga atau suku. Lembaga perseorangan, pada umummya tidak dikenal. Karena itu masalah kelas pemilik tidak timbul.

Dalam situasi seperti itu lah Nabi s.a.w. membangun suatu masyarakat baru. Kalau diperhatikan, sebenarnya sikap Nabi s.a.w. bersifat developmentalis, dalam arti sedapat mungkin mengembangkan lembaga-lembaga, dan nilai-nilai yang positif yang sudah ada dalam masyarakat. Dalam masyarakat Badui umpamanya dikenal apa yang disebut *tribal democracy*, yaitu sistem pemilihan pemimpin dari calon yang diajukan oleh suku-

suku. Lembaga ini lah yang kemudian ditransformasikan menjadi lembaga musyawarah seperti yang diperintahkan dalam al-Qur'ân: *Wa Syâwir hum fî al-Amr* (Q., s. Âlu 'Imrân/3:158). Prinsip masyarakat baru itu tidak bisa ditegakkan berdasar strukutur sosial yang lama, yang dipimpin oleh elit lama. Karena itu yang dilakukan Nabi adalah membentuk suatu umat yang antara lain bercirikan fungsi-fungsi yang memiliki mekanisme menegakkan kebaikan dan mencegah keburukan (lihat, "*Amr Ma'rûf Nahy Munkar* dalam al-Qur'ân," dalam *Amr Ma'rûf Nahy Munkar*).

Tampaknya, masyarakat Madînah lebih kondusif terhadap gagasan-gagasan baru yang dibawa Rasulullah s.a.w. Mungkin ini disebabkan oleh struktur masyarakatnya yang lebih egalitarian, dan lebih berbudaya. Tetapi fakta sejarah menyajikan informasi sosiologis yang perlu mendapat perhatian. Sebelum bernama *Madînat-u 'l-Munawwarah*, atau kota yang bercahaya, setelah datangnya Islam, Madînah yang tadinya bernama Yatsrîb itu, adalah sebuah agropolis, alias kota pertanian. Pada mulanya Yatsrîb dihuni oleh suku bangsa Amalaki. Tetapi mereka itu kemudian terdesak oleh suku-suku Yahudi pelarian yang dikejar-kejar oleh bangsa-bangsa Babylon, Yunani dan Romawi. Karena jumlahnya yang banyak, akhirnya mereka mendominasi wilayah Hijâz utara dan membentuk suku-suku yang kuat seperti Banî Nadlîr, Banî Quraydlâ, dan Banî Qaynuqâ, serta mendesak suku-suku Bangsa Arab dari perkampungan mereka di Khaybar, Taymâ dan Wâd-i 'l-Qurâ'. Mereka beremigrasi ke Yatsrîb yang dikenal sebagai suku 'Aws dan Khazrâj. Tetapi walaupun sama-sama suku bangsa Arab, namun kedua kabilah itu saling bermusuhan. Masing-masing didukung oleh suku-suku Yahudi, sehingga yang tersebut terakhir itu ikut terpecah, Banî Quraydlâ memihak kabilah 'Aws, dan Banî Nadlîr kepada suku Khazrâj.

Tersebarnya Islam ke Madînah, adalah berkat pertemuan 6 orang suku Khazrâj dengan Nabi s.a.w. pada kesempatan musim haji, suatu ziarah tahunan ke Makkah untuk menghormat Nabi Ibrâhîm, tetapi telah diselewengkan menjadi upacara paganisme. Kepada orang-orang Madînah itu, Nabi s.a.w. membacakan ayat-ayat al-Qur'ân, yang mengajarkan iman kepada Allah, Tuhan

Yang Maha Esa dan meninggalkan permusuhan dan peperangan antar suku. Anjuran yang terakhir itu dirasakan sangat relevan dengan masalah konkret yang mereka hadapi dengan suku 'Aws dan suku-suku Yahudi. Setahun kemudian, dalam musim haji berikutnya, mereka datang lagi bertemu Nabi s.a.w. dengan 12 orang utusan yang tidak saja mewakili suku Khazrâj, melainkan juga 2 orang suku 'Aws. Dalam pertemuan itu berkembanglah suatu sumpah setia (*bay'ah*) kepada Nabi s.a.w. yang dalam sejarah terkenal *Bay'ah Aqabah* pertama. Isinya sangat menarik, karena berisikan asas-asas hidup yang perennial dan mendasar.

> Kami semua berjanji dengan sumpah, bahwa kami: tidak akan mempersekutukan Tuhan, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anak perempuan kami, tidak akan membuat kekacauan (fitnah) dan tidak akan menolak perintah Allah dan Rasul-Nya.

Kalimat *bay'ah* itu tentu saja bersifat umum dan memerlukan perincian dan keterangan lebih lanjut. Untuk itu lah Nabi s.a.w. mengirimkan seorang mubaligh dan pekerja sosial yang trampil dan luas pengetahuannya tentang al-Qur'ân, yaitu sahabat Mas'ab ibn 'Umayr, pemuda tampan yang suka berpakaian rapi dan berbau harum. Dengan bacaan ayat-ayat al-Qur'ân yang ritmis, pemuda ini berhasil menjinakkan seorang kepala suku yang lagi marah dan dengan tombak hendak membunuhnya, ketika ia sedang mengajar di kelompok pengajian di Madînah. Masuk Islamnya Sa'ad ibn Mu'âz, kepala suku banî 'Abd-i 'l-Asyhal, telah membuka perkembangan Islam di Yatsrîb, sehingga pada musim haji berikutnya, 75 orang suku Khazraj dan 'Aws datang ke Makkah menemui Nabi s.a.w. dan membuat *Bay'ah Aqabah* kedua, yang pada pokoknya berisikan perjanjian persekutuan antara kaum Muslim Makkah dan Yatsrîb, yang merintis hijrah Rasulullah ke Yatsrîb.

Ketika Nabi s.a.w. telah berdomisili di Yatsrîb yang kemudian diganti dengan nama *Madînat-u 'l-Munawwarah* itu, belum semua penduduknya beragama Islam bahkan merupakan masyarakat plural yang didominasi oleh pemeluk agama Yahudi, disamping Nasrani dan Paganisme Arab. Perang antar suku masih berkeca-

muk, bahkan sampai bertahun-tahun kemudian, intrik-intrik yang didalangi oleh orang-orang Yahudi terus berlangsung. Strategi yang ditempuh oleh Rasulullah s.a.w. adalah membentuk kelompok *râsyidûn*, yang dalam kamus-kamus al-Qur'ân diartikan sebagai "orang-orang yang sadar." Fundamen dari kesadaran ini adalah iman, yaitu orang-orang yang cinta kepada keimanan dan memandang iman sebagai keindahan. "Allah telah menumbuhkan kecintaan pada iman dan menampakkan keindahan akan iman itu dalam hati kamu." Tetapi kaum *râsyidûn* sebaliknya juga benci terhadap kekafiran kepada Allah, pada perbuatan-perbuatan yang melanggar batas dan perbuatan durhaka (Q., s. al-Hujurât/49:7). Kelompok ini senantiasa berdoa: "*Ya Tuhan dekatkanlah kami selalu kepada kebenaran*" (Q., s. al-Jinn/72:2). Kecenderungan kepada kebenaran hanya bisa dicapai apabila orang berserah diri kepada Allah, "*Barangsiapa berserah diri kepada Allah, mereka akan mengarah pada jalan yang benar*" (Q., s. al-Jinn/72:14). Sebagai konsekuensinya, orang-orang *râsyidûn* akan mengacu pada *sabîl al-rasyâd* atau jalan yang lempang (Q., s. al-Mu'min/40:29). Dalam surat al-Mu'min itu selanjutnya dijelaskan bahwa kaum *râsyidûn* itu sadar akan apa yang disebut perbuatan baik dan jahat (ayat 38-40).

Dalam sejarah, orang-orang terkenal memiliki kesadaran yang tinggi, dan menjadi tokoh "penyadar" di antaranya adalah Nabi Ibrâhîm (Q., s. al-Anbiyâ'/21:51). Ketika muda, ia berusaha menyadarkan ayahnya sendiri, seorang tokoh keagamaan dalam kerajaan Namrûd, dari kesesatannya. Disebutkan juga dalam surat al-Anbiyâ' itu tokoh-tokoh penyadar lainnya, seperti Ishâq, Ya'qûb dan Lûth: "*Dan Lûth, Kami berikan kepadanya hikmah dan ilmu, dan Kami menyelamatkan dia dari kota yang penduduknya menjalankan perbuatan keji (homo-seksual). Sesungguhnya mereka itu kaum yang jahat dan durhaka*" (Q., s. al-Anbiyâ'/21:74).

Tokoh penyadar yang lain adalah Nabi Syu'ayb, dia melihat kaumnya, bangsa Madyan, dalam keadaan makmur. Tetapi justru karena itu, mereka mengabdikan diri mereka pada kekayaan. Seruan Syu'ayb adalah, agar kaumnya kembali mengabdi pada Allah, karena hanya dengan itu mereka bisa memperoleh

pedoman moral dalam menjalankan kegiatan ekonomi mereka.

Al-Qur'ân menjuluki Syu'ayb sebagai "penyantun," karena dengan sabarnya ia memberikan penyuluhan kepada masyarakatnya. Tetapi dia juga seorang *rasyîd*, karena ia menyadarkan masyarakatnya akan nilai-nilai moral dan konsekuensi moral terhadap keadaan masyarakatnya. Syu'ayb khawatir, bahwa negeri yang makmur itu akhirnya akan hancur karena sistem perdagangan yang curang (Q., s. Hûd/11:84-87).

Di Madînah, Rasulullah dan para sahabatnya melakukan proses konsientisasi (penyadaran), melalui penanaman kecintaan pada iman. Atas dasar iman itulah dibangun persaudaraan, dengan menghilangkan perselisihan. Jika ada perselisihan, maka harus diupayakan adanya rekonsiliasi secara damai. Tetapi mereka yang berbuat aniaya perlu ditindak, untuk mempertahankan kebenaran, walaupun sejauh mungkin harus bisa diselesaikan secara adil (lihat, "Agama dan Peradaban," dalam *Madînah*). Di situ, al-Qur'ân menetapkan doktrin persaudaraan atas dasar iman: "*Semua orang yang beriman itu adalah bersaudara, maka berdamailah di antara saudara-saudara kamu dan ber*-taqwâ-*lah kepada Allah, agar kamu diberi rahmat* (Q., s. al-Hujurât/49:10).

Sebab-sebab turunnya ayat itu dan ayat-ayat sebelumnya yang berkaitan dengan masalah persaudaraan itu (*asbâb al-nuzûl*-nya, adalah masalah perselisihan antar suku, terutama antara suku Khazraj dan 'Aws). Terjadinya perselisihan yang perennial itu merupakan kasus yang menjadi sebab turunnya ayat 9, surat al-Hujurât yang memberikan pedoman penyelesaian:

و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن
بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل و
أقسطوا إن الله يحب المقسطين (الحجرات/٤٩: ٩)

Jika dua golongan dari kaum beriman saling bertengkar maka damaikanlah antara mereka. Lalu jika salah satu di antara mereka berbuat aniaya terhadap yang lain perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sampai mereka kembali ke jalan Allah. Jika mereka telah kembali, damaikanlah antara kedua belah pihak secara adil. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat adil.

Doktrin *ishlâẖ* (mendamaikan golongan yang berselisih), merupakan kunci suksesnya proses integrasi dalam masyarakat Madînah. Walaupun demikian, tidak berarti bahwa jalan menuju persatuan umat itu tidak beraral yang melintang. Seperti yang tampak dalam sejarah, beberapa golongan kaum musyrik dan orang-orang Yahudi selalu melakukan kekacauan. Sebelum Islam datang, golongan Yahudi selalu berusaha melakukan adu domba. Setelah ketertiban mulai tercapai berdasarkan doktrin persaudaraan, ternyata mereka tetap juga menjalankan kebiasaan yang lama. Sebab-sebabnya ternyata bersifat sosiologis, dan bukan hanya karena perbedaan kepercayaan. Sebenarnya sebagian dari mereka itu termasuk golongan penyembah Tuhan (*Rabbanîyûn*) dan menganjurkan orang untuk menyembah Tuhan (Q., s. Âlu 'Imrân/3:79). *Sebagian memang begitu, tetapi sebagian yang lain sebenarnya mendustakan kitab-kitab mereka sendiri* (ayat 78).

Ḫusayn Haykal, dalam bukunya *Ḫayâh Muḫammad*, menjelaskan betapa kaum Yahudi menantang berpolemik kepada Nabi tentang masalah-masalah teologi. Tetapi al-Qur'ân tidak hanya menjawab secara teologis, melainkan juga menjelaskan secara historis-sosiologis perkembangan puak-puak kaum Yahudi. Mereka, yang disebut para "Putra Isrâ'îl itu," sebenarnya pernah membuat perjanjian ketuhanan melalui para Nabi mereka:

و إذ أخذنا ميثاق بني إسراءيل لا تعبدون إلا الله و بالوالدين إحسانا و ذى القربى و اليتامى والمساكين و قولوا للناس حسنا و أقيموا الصلاة و أتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم و أنتم معرضون (البقرة/٢:٨٣)

Dan tatkala kami membuat perjanjian dengan para putra Isrâ'îl: "Janganlah kamu mengabdi selain kepada Allah, dan berbuat baik kepada orang tua kamu, dan kepada kerabat yang dekat dan anak yatim dan kepada orang-orang miskin, dan berkatalah yang baik kepada manusia, dan tegakkanlah shalat, dan bayarlah zakat," maka sebagian kaum berbalik, kecuali sebagian kecil diantara kamu, dan kamu kebanyakan adalah orang-orang yang berpaling.

Surat ke-2 dalam al-Qur'ân disebut al-Baqarah, artinya Sapi Betina yang melambangkan pembangkangan kaum Yahudi. Allah melalui Nabi Mûsâ, pemimpin terbesar kaum Yahudi yang berhasil membebaskan kaumnya dari penindasan, dan perbudakan Fir'awn, memerintahkan untuk menyembelih sapi (dan bukan menyembahnya) yang dilukiskan pada ayat 66-71. Surat ini merupakan lambang pembangkangan kaum Yahudi yang tidak mentaati hukum Allah, dan pemimpin mereka sendiri, yaitu Nabi Mûsâ a.s. Karena itu tidak mengherankan, jika mereka juga membangkang terhadap tatanan sosial yang telah ditegaskan di Madînah pada waktu itu. Pada surat al-Mâ'idah/5:82 dilukiskan situasi pluralistis yang menyangkut posisi kaum Yahudi dan para *Ahl al-Kitâb* lainnya.

لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا و لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين و رهبانا و أنهم لا يستكبرون (المائدة/٥:٨٢)

Sesungguhnya engkau akan menemukan kaum Yahudi, sebagai golongan yang paling keras memusuhi orang-orang beriman, demikian pula orang-orang musyrik, dan engkau akan menemukan golongan yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang beriman, ialah golongan yang berkata: "kami adalah orang-orang Nasrani." Ini disebabkan karena sebagian mereka adalah para pendeta dan rahib, dan karena mereka itu tidak sombong.

Pada surat al-A'râf/7:146, dikatakan bahwa mereka yang

tidak mau sadar akan jalan yang benar, itu karena kesombongan. Yang dimaksud "sombong" di sini, adalah kesombongan golongan yang tidak bersedia mentaati tata sosial baru yang benar. Pada waktu itu, kaum Muhâjirîn (kaum Muslim dari Makkah) dan Anshâr (kaum Muslim Madînah), telah membuat perjanjian sosial (*sosial-contract*) dengan kaum Yahudi dan golongan-golongan lain untuk hidup dalam tata-sosial politik baru, dalam sebuah dokumen politik yang oleh ahli sejarah modern kemudian dikenal sebagai "Piagam Madînah." Nabi, pada waktu itu bersedia menerima golongan Yahudi, karena mereka juga adalah, seperti kata Husayn Haykal, sebagai golongan monoteis, yaitu yang menganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (lihat, "Teori Kontrak Sosial," dalam *Ummah*).

Dokumen politik itu diterima oleh semua pihak, karena mengandung prinsip-prinsip tentang tata-sosial, ekonomi, politik, dan sistem pertahanan bersama, apabila mendapatkan ancaman dari luar berdasarkan milisi, keadilan pemerintahan terhadap masyarakat, kebebasan beragama dan perlindungan terhadap harta benda, hak minoritas yang lemah, dan hak menjalankan peribadatan, serta jaminan terhadap keamanan dengan mencegah kejahatan dan pengkhianatan, serta prinsip saling menjaga satu sama lain dari perbuatan dosa. Tetapi, walaupun kaum Yahudi ikut menandatangani perjanjian sosial itu, namun ternyata sebagian mereka itu melakukan pengkhianatan dan membuat kekacauan-kekacauan. Dalam keadaan demikian, maka pengacauan merupakan hal yang sangat berbahaya dalam masyarakat. Karena itu maka al-Qur'ân menyatakan bahwa "*pengacauan (fitnah) itu lebih berbahaya dari pembunuhan*" (al-Baqarah/2:191).

Strategi pengembangan masyarakat yang ditempuh oleh Nabi s.a.w., adalah agar orang bisa bersaksi kepada Allah Yang Maha Esa. Masyarakat perlu mendasarkan diri pada penyerahan kepada Allah, yang dalam istilah al-Qur'ân disebut sebagai *aslama*, atau memasuki Islam (lihat, "*Islâm* dalam al-Qur'ân," dalam *Islâm*). Proses Islamisasi adalah proses mendekatkan diri kepada Allah. Dalam konteks kemasyarakatan, maka proses Islamisasi adalah suatu proses pengakuan kepada Tuhan Yang Maha Esa, sebagai dasar kemasyarakatan. Proses memerlukan kesepakatan. Arti-

nya, masyarakat perlu mencapai kata sepakat terlebih dahulu mengenai prinsip yang paling utama ini. Oleh sebab itulah, maka persekutuan yang diusahakan untuk dibentuk oleh Nabi s.a.w., adalah dengan para *Ahl al-Kitâb*, yang merupakan golongan dalam rumpun kepercayaan monoteis. Nabi ingin mengembalikan kesepakatan mengenai hal yang paling prinsipil ini, seperti yang tercantum dalam surat Âlu 'Imrân/3:64:

قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا و بينكم
ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا
بعضا أربابا من دون الله (آل عمران/٣:٦٤)

Wahai para Ahli Kitab, marilah kita menuju kepada kata sepakat (*kalimat-un sawâ'*) antara kami dan kamu, bahwa kita tidak akan mengabdi kepada siapapun selain Allah, dan bahwa kita tidak akan menyekutukan sesuatu pun dengan Dia, dan bahwa sebagian kita tidak akan mengambil sebagian yang lain, sebagai tuhan, selain Allah.

Selanjutnya dikatakan pada ayat itu juga, bahwa *Apabila mereka berpaling, maka katakanlah: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang yang menyerahkan diri kepada Allah (muslim).*"

Jadi yang penting adalah, bahwa kaum Muslim menyatakan pendiriannya itu. Tetapi dikatakan oleh al-Qur'ân, bahwa menyatakan dirinya sebagai "*muslim*" itu tidak dengan sendirinya berarti beriman. Dalam surat al-Hujurât/49:14 dikatakan:

قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا
أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم و إن
تطيعوا الله و رسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا
إن الله غفور رحيم (الحجرات/٤٩:١٤)

Para penduduk padang pasir berkata: "Kami telah beriman" Katakanlah: Kamu belum beriman, tetapi berkatalah kamu: Kami berserah diri (*aslama*); dan iman sebenarnya belum masuk ke dalam hati kamu. Dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Ia tidak akan mengurangi nilai amalmu sedikit pun. Sesungguhnya Allah itu Maha Pengampun dan Maha Pengasih".

Yang disebut "*mu'min*," atau orang yang beriman, adalah orang yang tidak saja telah menyatakan bersaksi, melainkan telah mengalami proses pembatinan (internalisasi) di mana tidak lagi ragu-ragu (teguh hati), dan kemudian melakukan eksternalisasi dalam wujud perbuatan, seperti yang dijelaskan oleh ayat berikutnya:

إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم
يرتابوا و جاهدوا بأموالهم و أنفسهم في سبيل الله
أولئك هم الصادقون (الحجرات/٤٩:١٥)

"Sesungguhnya orang-orang Mu'min adalah orang-orang yang percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, lalu mereka tidak ragu-ragu (teguh hatinya) dan mewujudkannya, dengan jalan berjuang di jalan Allah dengan harta dan jiwa mereka. Mereka itulah orang yang teguh pendiriannya (*shâdiqûn*)."

Taqwâ dan Pembentukan Masyarakat Egalitarian

Dalam al-Qur'ân, khususnya pada surat-surat Makkîyah, Allah selalu memberi petunjuk, berupa himbauan maupun perintah pada orang-orang yang beriman. Ini menunjukkan bahwa iman sesungguhnya merupakan suatu proses terus-menerus yang berlangsung dari amal ke amal. Karena itu maka kata "*îmân*" selalu dikaitkan dengan kata "*'amal al-shâlih*", atau perbuatan yang baik. Dalam surat al-Mu'minûn/23:1-9, dilukiskan ciri orang-orang yang beriman dalam dimensi amal perbuatannya, yaitu yang: *khusyû'* dalam sembahyangnya (artinya akan selalu ingat akan arti dan tujuan sembahyangnya), yang menjauhkan

diri dari perbuatan yang tidak berguna, yang menunaikan zakat, menjaga kemaluan atau kehormatan, yang memelihara amanat dan janjinya, dan juga memelihara sembahyang. Merekalah yang dijanjikan Tuhan bakal mencapai kebahagiaan dan keberuntungan dalam kehidupan, atau sukses dalam hidup. Dalam konteks arti itulah, maka Allah menjanjikan kunci kekuasaan kepada orang-orang yang beriman dan berbuat baik, seperti dilukiskan pada surat al-Nûr/24:55 yang mengatakan:

وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم
و ليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم و ليبدلنهم من
بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا و من
كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون (النور/٢٤:٥٥)

Allah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan berbuat baik, bahwa Ia pasti akan membuat mereka penguasa di muka bumi, sebagaimana Ia telah membuat generasi sebelum mereka menjadi penguasa, dan bahwa Ia akan menegakkan bagi mereka agama mereka yang telah ia pilih, dan bahwa Ia akan memberi keamanan sebagai pengganti, setelah mereka menderita ketakutan. Mereka akan mengabdi kepada-Ku, dan tidak akan menyekutukan Aku dengan apapun. Dan barangsiapa sesudah itu ingkar, maka sesungguhnya mereka adalah orang-orang fasik.

Tampaknya al-Qur'ân menyadarkan kita, bahwa suatu golongan penguasa bisa berubah menjadi *fâsiq*, walaupun tadinya telah beriman. Untuk menjamin agar suatu kekuasaan tidak berkembang menjadi *fâsiq*, maka al-Qur'ân menganjurkan agar dalam suatu masyarakat ada golongan umat yang menyeru pada kebenaran dan dengan kebenaran itu, mereka menegakkan keadilan. Pada surat al-'Arâf, al-Qur'ân menyatakan: "*Dan di antara orang-orang yang kami ciptakan, ada suatu umat yang memberi petunjuk dengan kebenaran* (al-ḥaqq) *dan dengan kebenaran itu pula mereka menjalankan keadilan*" (Q., s. al-A'râf/

7:181). Secara lebih tegas, pembentukan umat itu tercantum pada surat Âlu 'Imrân/3:103, yaitu: *Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan* (umat) *yang menyeru kepada kebaikan, dan menyuruh berbuat baik* (amr ma'rûf) *dan mencegah keburukan* (nahy munkar), *mereka itu lah yang bakal memperoleh keberhasilan.* Pada ayat 109 ditegaskan bahwa umat dengan tiga ciri tersebut di atas adalah sebaik-baik umat (*khayr ummah*).

Persatuan berdasarkan *islâm*, *îmân* dan *taqwâ*, adalah merupakan inti dari ajaran integrasi umat. Seperti telah dijelaskan di muka, yang dimaksud dengan *islâm* adalah pengakuan secara pribadi dan sosial kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa, yang merupakan suatu proses internalisasi sehingga merupakan suatu landasan keyakinan tanpa ragu bagi pengembangan pribadi dan masyarakat (lihat, "Strategi Kebudayaan bertolak dari *Nafs*," dalam *Nafs*). Iman, adalah keyakinan yang tumbuh dalam perbuatan dan merupakan eksternalisasi dari penyerahan diri kepada Allah, dalam bentuk perbuatan-perbuatan yang baik. Sedangkan *taqwâ* adalah puncak perkembangan pribadi dan masyarakat. *Taqwâ* itu sendiri secara harfiah berasal dari akar kata *waqâ* dan dalam bentuk kata kerja menjadi *ittaqâ*, yang artinya, "menjaga diri secara sungguh-sungguh dari sesuatu." Dalam konteks al-Qur'ân, perbuatan *taqwâ* membentuk orang yang *muttaqîn*, yaitu orang yang menjaga diri dari kejahatan dan menghormati atau menepati kewajiban. Kalau ditransformasikan ke dalam tata sosial, *taqwâ* akan menghasilkan suatu masyarakat yang tertib dan aman, tetapi dinamis, karena diisi dengan warga masyarakat yang menepati kewajiban. Ciri orang-orang yang *taqwâ* dilukiskan antara lain pada surat Âlu 'Imrân/3:134-135, yaitu:

الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين. والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم

(آل عمران/٣:١٣٤-١٣٥)

"Orang-orang yang membelanjakan harta pada waktu lapang dan susah (sempit), dan orang yang menahan amarah, dan orang yang memberi maaf kepada sesama manusia. Dan Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik (*muhsinîn*), dan apabila mereka itu berbuat tidak senonoh (karena lengah), atau berbuat kejam (*zhâlim*) terhadap jiwanya, mereka ingat kepada Allah dan mohon ampun atas dosanya."

Tetapi *taqwâ* itu tidak bersifat askriptif, melainkan harus selalu ditumbuhkan (lihat, "Ciri-ciri Orang Ber-*taqwâ*," dalam *Taqwâ*). Karena itu, dalam setiap khutbah Jum'at, khatib selalu harus mengingatkan diri sendiri dan jama'ah agar selalu "*ber-*taqwâ *kepada Allah dengan taqwâ yang sebenar-benarnya, dan jangan lah kamu mati kecuali sebagai orang yang menyerahkan diri kepada Allah (muslim).*" Atas dasar itu lah, maka kaum Muslim dan Mu'min menuju persatuan umat. Alat pengikat persatuan adalah *"tali perjanjian dengan Allah,"* seperti yang dinyatakan pada surat Âlu 'Imrân/3:103 yang berbunyi:

واعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا واذكروا
نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم
فأصبحتم بنعمته إخوانا (آل عمران/٣:١٠٣)

Dan berpegang lah erat-erat dengan tali Allah kesemuanya, dan janganlah berpecah-belah. Dan ingatlah akan nikmat Allah kepada kamu tatkala ia mempersatukan hati kamu ketika kamu masih berada dalam permusuhan. Maka karena karunia-Nya kamu menjadi bersaudara.

Di samping "tali perjanjian dengan Allah," ada aspek lain dari persatuan, yaitu "tali perjanjian dengan manusia", seperti dinyatakan pada surat yang sama ayat 111 yang menyatakan: *Kehinaan akan ditimpakan kepada mereka di mana saja mereka berada, kecuali jika mereka memelihara tali perjanjian dari Allah dan tali perjanjian dengan manusia.*

Tali perjanjian dengan Allah, seperti yang dilukiskan dalam surat al-Baqarah/2:83, ternyata menyangkut juga hubungan kemanusiaan. Salah satu bentuk perwujudan dari tali perjanjian

dengan sesama manusia adalah apa yang dalam sejarah Rasulullah disebut Piagam Madînah, yang merupakan "kontrak sosial" atas dasar musyawarah itu. Jika tali perjanjian itu dilanggar maka kehinaan akan tertimpa kepada manusia, karena hal itu berarti penghinaan terhadap hak-hak asasi manusia. Mekanisme yang bisa menjaga tali hubungan antar manusia, tidak lain adalah *taqwâ*; manusia akan cenderung untuk selalu menghindarkan diri, atau menjaga diri dari berbuat jahat, dan kalaupun lalai, segera akan sadar dan bertaubat kepada Allah, dan sebaliknya berusaha untuk memenuhi kewajiban-kewajiban kemanusiaan. Bagi mereka yang memegang kekuasaan, *taqwâ* berarti memerintah dengan keadilan. Sebaliknya sikap yang adil itu dekat pada kualitas *taqwâ*, seperti dinyatakan dalam surat al-Mâ'idah/ 5:8, yang berbunyi:

يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط
و لا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو
أقرب للتقوى (المائدة/٥:٨)

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang jujur (dalam memerintah dan mengadili) karena Allah, jadilah kamu saksi yang adil, dan janganlah kebencian terhadap suatu golongan, mendorong kamu berlaku tidak adil. Bersikap adillah sebab keadilan itu lebih dekat kepada *taqwâ*.

Taqwâ adalah tingkat kualitas yang paling tinggi yang dapat dicapai manusia. Karena itu maka *taqwâ* kepada Allah adalah merupakan asas pergaulan di antara sesama manusia dan asas hubungan antar bangsa. Dalam *taqwâ*, tersembunyi prinsip kesamaan antar manusia, dan prinsip saling menghormati di antara sesama. Pelanggaran asas *taqwâ* berarti penghinaan atas nilai-nilai kemanusiaan, sebab *taqwâ* berarti menjaga hak-hak manusia dan pemenuhan kewajiban terhadap dirinya sendiri, maupun kepada orang lain (lihat, "Implikasi-implikasi Kemanusiaan *Taqwâ*," dalam *Taqwâ*). Karena itulah, maka sebenarnya *taqwâ*

berakar pada prinsip kemanusiaan, seperti tampak dalam surat al-Hujurât/49:13: *Wahai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari pria dan wanita, dan membuat kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kamu saling mengenal* (ta'âruf). *Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah siapa yang* taqwâ.

Kalau dalam surat al-Tawbah/9:108, disebutkan bahwa asas pendirian suatu masjid, sebagai tempat pertemuan manusia yang beriman kepada Allah, adalah *taqwâ*, maka asas pendirian suatu bangunan sosial adalah *taqwâ* itu juga. Mengingat bahwa *taqwâ* secara harfiah berarti menjaga diri dari perbuatan dosa, dan di lain pihak taat kepada kewajiban, maka *taqwâ* sebenarnya adalah asas perbuatan atau amal. Karena itu maka pada surat al-Mâ'idah/5:2, *taqwâ* dipasangkan dengan *birr* atau kebaktian yang ramifikasinya terdapat pada surat al-Baqarah/2:177. Bersama-sama kedua istilah itu dilawankan dengan perbuatan dosa (*itsm*) dan pelanggaran (*'udwân*). Orang-orang yang beriman diperintahkan untuk bekerja-sama, atau tolong-menolong. *Bertolong-tolonglah* (ta'âwun) *dalam kebaktian dan* taqwâ *dan janganlah kamu bekerja-sama dalam perbuatan dosa dan permusuhan. Dan bertaqwâlah kepada Allah.*

Sebenarnya istilah *taqwâ* ini sudah dikenal sejak zaman jahiliyah dan bahkan dipakai dalam syair-syair. Namun, kata-kata itu hanya dipakai dalam arti yang tidak mengandung nilai-nilai etis, misalnya, dalam arti menjaga diri dari musuh atau dari bahaya. Al-Qur'ân telah mentransformasikan kata-kata itu menjadi padat nilai. Bahkan, dalam *al-Qur'ân*, *taqwâ* merupakan nilai sentral yang menggambarkan pola kepribadian dan pola tingkah laku yang ideal. Setelah diteliti surat-surat yang mula-mula turun, ternyata istilah *taqwâ* sudah terdapat pada surat al-'Alaq/96:12, surat al-Syams/91:8 dan surat al-Layl/92:5 umpamanya, yang semuanya tergolong surat *Makkîyah*. Selanjutnya istilah ini disebut dalam al-Qur'ân sebanyak 242 kali, 102 kali di antaranya terdapat di surat-surat *Makkîyah*, 140 kali di surat-surat *Madânîyah*. Istilah *taqwâ* ternyata juga lebih dulu turun dari pada kata-kata *îmân* dan *islâm* yang juga merupakan istilah-istilah kunci.

Yang menarik adalah, bahwa pada surat al-Layl, pengertian *taqwâ* dipertentangkan dengan *istaghnâ*, yaitu yang merasa diri serba cukup. Hal yang sama juga terjadi pada surat al-'Alaq/96:7. Ini menunjuk pada karakter kaum plutokrat, yaitu golongan kaya yang memerintah dan berkuasa di Makkah. Pada surat al-Syams/91:8, *taqwâ* dihadapkan dengan istilah *fujûr*, atau penyimpangan dari jalan yang benar, dan dalam surat Shâd/38:28, perbuatan amal-shaleh dan *taqwâ* dilawankan dengan perbuatan yang merusak dan jahat (*fujjâr*). Itu menggambarkan kepada kita bahwa istilah *taqwâ* sejak awal telah diturunkan dalam konteks kritik sosial terhadap elit Makkah pada waktu itu.

Dalam surat al-Baqarah/2:2-4, istilah itu dipakai untuk melukiskan ciri-ciri golongan manusia yang: (1) beriman kepada yang ghaib (2) yang menegakkan shalat, (3) yang membelanjakan sebagian yang dianugerahkan Tuhan, (4) yang beriman kepada seluruh ajaran Nabi dan Rasul yang telah diutus kepada segala bangsa, dan (5) yang percaya kepada kehidupan hari akhirat, yang melukiskan kaum yang percaya kepada Allah, membersihkan jiwanya, berbuat baik kepada manusia, menerima ajaran-ajaran kebenaran yang universal dan sadar akan tanggung jawabnya dalam kehidupan di dunia. Dari ayat itu dan juga yang dilukiskan dalam surat Âlu 'Imrân/3:134, maka *taqwâ* menggambarkan nilai amal yang berakar pada iman, atau iman dalam dimensi amal (*faith in action*). Nilai inilah yang dijadikan kriteria kemuliaan manusia, masyarakat, dan bangsa, seperti dinyatakan dalam surat al-Ḫujurât/49:13.

Dari sejarah, al-Qur'ân telah melukiskan perilaku elit yang durhaka dan sesat, yaitu para raja yang *zhâlim*, tirani (*thâqhût*), para pemuka masyarakat yang menolak kebenaran (*malâ'*), golongan militer yang kuat (*ûlû ba's-in syadîd*), pemimpin rohani yang berlebih-lebihan dalam ajaran agama (*ruḫbân* dan *'ulamâ'*), lapisan masyarakat kaya yang hidup mewah (*mutrafîn*), juga bangsa yang a moral seperti umat Nabi Lûth, masyarakat ekonomi yang korup dan curang (*muthaffifîn*) dan golongan masyarakat yang tertindas (*mazhlûm*) dan lemah (*mustad'afîn* [lihat, "*Zhâlim* dalam al-Qur'ân," dalam *Zhâlim*]).

Penggambaran itu sebenarnya diarahkan kepada masyarakat Makkah sendiri yang elitnya terdiri dari tiga golongan, yaitu kepala suku atau kabilah, pemimpin-pemimpin rohani kaum Paganis, dan pedagang kapitalis. Masyarakat Makkah dan Madînah sebenarnya tidak mengenal sistem monarkhi. Istilah *mâlik* dimaksudkan untuk raja di negeri lain, yang tidak dikenal atau ḍiakui kekuasaannya di negeri itu. Tetapi proses pengambilan keputusan dan penguasaan masyarakat, praktis berada di tangan golongan kaya, atau kepala suku yang bisa menjadi anggota penguasa apabila memiliki kekayaan. Situasi itu membentuk aristokrasi pedagang dan plutokrasi. Namun dalam kehidupan suku Badui dan petani di sekitar Madînah, dan Hijâz utara, berlaku "demokrasi komunal" (*tribal democraty*) yang mengenal suatu bentuk pemilihan pemimpin melalui proses musyawarah dan konsensus.

Al-Qur'ân, yang ayat-ayatnya turun tahap demi tahap dari waktu ke waktu, telah menciptakan kesadaran baru di jazirah Arab itu, yaitu kesadaran adanya Allah yang Mencipta segala sesuatu, khususnya yang menciptakan manusia (Q., s. al-'Alaq/96:1), dan Tuhan alam semesta (Q., s. al-Fâtiḫah/1:2 atau al-Sajdah/32:2), yang Pemurah (al-'Alaq/96:3), dan yang Pendidik dan Mengajar manusia (al-'Alaq/96:5). Selanjutnya al-Qur'ân menanamkan kesadaran makrokosmos (alam semesta) dan mikrokosmos (alam kecil pada diri manusia), dan kesatuan umat manusia (Yûnus/10:19) serta kesadaran adanya suku-suku dan bangsa-bangsa (Q., s. al-Ḫujurât/49:13). Al-Qur'ân juga memberi kesadaran, bahwa manusia itu diciptakan sebagai makhluk yang sempurna, lebih dari makhluk yang lain (Q., s. Banî Isrâ'îl/17:70), yang diciptakan sebagai khalifah di muka bumi ini (Q., s. al-Baqarah/2:30), yang menerima amanat Tuhan yang ditolak oleh langit, gunung dan bumi (Q., s. al-Aḫzâb/33:72). Sebagai mahkota ciptaan Tuhan ini manusia diberi amanat untuk memakmurkan bumi (Q., s. Hûd/11:61). Kesadaran kemanusiaan ini, yang antara lain dilukiskan bahwa semua manusia itu diciptakan dari lumpur hitam (al-Ḫijr/15:28), atau diciptakan dari tanah (Q., s. al-An'âm/6:2), dan dari suatu jenis yang sama, atau dari satu diri (Q., s. al-Nisâ'/4:1), telah menimbulkan doktrin

persamaan manusia di hadapan Tuhan, termasuk persamaan antara laki-laki dan perempuan, seperti tersirat dalam surat al-Nisâ'/4:1 itu. Dalam doktrin persamaan itu terkandung juga doktrin tentang harkat manusia dan penghargaan terhadap manusia sebagai makhluk yang dimuliakan Tuhan.

Membangun Masyarakat Berdasarkan Tata Nilai *Rabbânîyah*

Gagasan pokok yang paling inti dan paling mendasar dari al-Qur'ân, sekurang-kurangnya ditinjau dari segi sosial adalah, bahwa manusia dan masyarakat harus melepaskan diri dari menuhankan tuhan-tuhan selain Allah, oleh karena sebagaimana dikatakan dalam surat al-Baqarah/2:163, "*Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan selain Dia, (yaitu) yang* Rahmân *dan* Rahîm". Seluruh kejadian langit dan bumi, sejak dari pergantian siang dan malam, kapal-kapal yang bisa berlayar di lautan, hingga kisaran angin dan awan yang didayagunakan di antara langit dan bumi, semuanya merupakan data dan tanda bukti bagi orang-orang yang berpikir (Q., s. al-Baqarah/2:164). Namun, seperti dijelaskan dalam ayat berikutnya, "*manusia ada yang mengambil alternatif lain untuk disembah, selain Allah, dan mereka itu mencintai sesuatu seperti seharusnya mereka mencintai Allah.*" Bahkan, "*mereka itu mengangkat pemimpin-pemimpin rohani dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan-tuhan yang berkuasa* (rabb), *selain Allah*" (Q., s. al-Tawbah/9:31). Padahal, "*para pemimpin rohani dan pendeta-pendeta itu memakan harta manusia dengan cara yang tidak sah* (bâthil) *dan menghalang-halangi manusia dari jalan Allah*" (Q., s. al-Tawbah/9:34).

Raja Fir'awn, karena memiliki kekuasaan absolut itu, pernah menganggap dirinya sebagai tuhan, "*Aku lah tuhanmu* (rabb) *yang paling tinggi*" (Q., s. al-Nâziyât/79:24). Ketika Nabi Ibrâhîm mengatakan bahwa "Rabb-*Ku (Tuhanku) adalah yang memberikan kehidupan dan kematian,*" *maka raja Babylon, Namrûd, mengatakan "Aku pun dapat menghidupkan dan mematikan*" (Q., s. al-Baqarah/2:258). Karena itu, maka dalam ayat yang pertama

kali turun, yaitu surat al-'Alaq/96:1, Allah menurunkan wahyu: "*Bacalah dengan nama* Rabb-*mu yang menciptakan segala sesuatu.*" Pernyataan bahwa *Rabb* itu hanya Allah, maka ini berarti meniadakan tuhan-tuhan yang lain, termasuk meniadakan dan mendelegitimasikan pernyataan sang tiran Fir'awn yang pernah mengatakan dihadapan para pemuka masyarakat (*malâ'*): "*Aku tidak tahu tuhan yang lain bagi kamu selain aku*" (Q., s. al-Qashash/28:38), yang bisa berkata begitu karena sadar akan kekuasaan absolutnya. Dari kasus Fir'awn, kita bisa menarik kesimpulan, bahwa manusia bisa mengangkat dirinya sebagai penguasa yang kekuasaannya menyerupai Tuhan, karena merasa dirinya sebagai *Rabb-u 'l-Balad* (penguasa negeri).

Demikian pula para pemimpin rohani yang bernama pendeta, rahib atau ulama, bisa diangkat dan dianggap sebagai tuhan-tuhan yang arti konkretnya adalah memegang kekuasaan ketuhanan atau mewakili Tuhan, walaupun mereka sebenarnya adalah orang-orang korup. Dari situlah berkembang sistem *ruhbânîyah*, yang dewasa ini dikenal sebagai, atau dengan nama teokrasi, atau pemerintahan pemimpin rohani. Baik sistem otoriter maupun teokrasi, dalam pandangan al-Qur'ân adalah *thâghût*, yaitu sistem kepemimpinan atau kekuasaan yang membawa pada kesesatan. "*Mengabdilah (hanya) kepada Allah dan tinggalkanlah* thâghût" (al-Nahl/16:36). Di sini pengakuan sebagai *Rabb*, merupakan pembebasan dari segala sistem *thâghût* yang bisa berbentuk apa saja yang dipuja dan ditaati sebagaimana memuja dan mentaati Allah.

Doktrin pembebasan itu berlaku secara konsisten dalam sistem kekuasaan. Suku-suku bangsa Arab di zaman Nabi s.a.w. memang tidak mengenal sistem kerajaan, yang dikenal sebagai sistem kekuasaan asing yang pernah dicoba ditegakkan di Makkah, tetapi digagalkan oleh warganya. Nilai yang dibawa oleh al-Qur'ân bersifat meniadakan lembaga raja dan kerajaan. Sebagai ganti dari konsep raja, maka al-Qur'ân membawa konsep *Rabb*, yaitu Allah, sebagai raja manusia, seperti dinyatakan dalam surat al-Nâs/114:1-3, suatu surat penutup dalam al-Qur'ân yang bertema manusia:

قل أعوذ برب الناس. مالك الناس، إله الناس

(الناس/١١٤:١-٣)

Katakanlah
Aku berlindung kepada
Rabb-nya manusia
Raja manusia
Sesembahannya manusia

Apa yang disebut "kerajaan" yang melambangkan kekuasaan tertinggi, hanyalah kerajaan yang menguasai langit dan bumi. "*Kerajaan langit dan bumi adalah kepunyaan Dia. Ia yang memberi kehidupan dan menyebabkan kematian. Dan Ia yang berkuasa atas segala sesuatu*" (Q., s. al-Hadîd/57:2). Pertama-tama, doktrin ini meniadakan dan menegasi kekuasaan tiran dan raja yang kerap kali menganggap bahwa tanah, umpamanya adalah milik raja. Doktrin ini juga menegasi konsep plutokrasi yang menjadikan kekayaan seseorang sebagai dasar kekuasaan.

Konsep kekuasaan itu merembet pada doktrin ekonomi. Karena segala sesuatu adalah milik Allah, maka Allah adalah sumber rezeki dari siapa manusia bisa memperolehnya secara langsung dengan bekerja atau berusaha. Dalam sistem kerajaan, anggota masyarakat mengabdi kepada raja, dan dalam sistem etatis, warga masyarakat mengabdi kepada negara. Al-Qur'ân menentang konsep ini,

ياأيها الناس اعبدوا ربكم. الذي خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء
و أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم
فلا تجعلوا لله أندادا و أنتم تعلمون (البقرة/٢:٢١-٢٢)

"Wahai manusia, mengabdilah (hanya) kepada Allah yang telah menciptakan kamu dan generasi sebelum kamu, agar kamu dapat menjaga diri dari kejahatan dan menetapi apa yang menjadi kewajiban (*taqwâ*). Tuhan yang membuat bumi sebagai tempat peristirahatan bagi kamu dan membuat langit sebagai bangunan, dan menurunkan hujan dari awan, lalu dengan itu mengeluarkan buah-buahan sebagai rezeki untuk kamu. Karena itu, janganlah engkau membuat tandingan Allah, padahal engkau mengetahui" (Q., s. al-Baqarah/2:21-22).

Pada ayat 212 surat yang sama, dinyatakan juga bahwa di lain pihak Allah memberi rezeki kepada siapa saja yang Ia kehendaki (menurut hasil usahanya) dan di lain pihak ditegaskan bahwa Allah itu memberi rezeki tanpa hitungan, alias tidak terbatas. Dalam surat al-Ḥijr/15:20 dinyatakan juga bahwa "*bumi merupakan arena untuk menciptakan mata kehidupan,*" dalam bentuk mana Allah memberikan rezeki kepada manusia. Tetapi dalam mencari rezeki itu, manusia perlu membuat aturan yang dapat disepakati bersama sehingga manusia tidak perlu memperoleh kekayaan dengan cara yang tidak sah atau tidak benar (Q., s. al-Nisâ'/4:29). Selanjutnya dinyatakan pula bahwa "*janganlah kamu terlalu berhasrat untuk memiliki apa yang dengan itu Allah membuat kamu melebihi sebagian yang lain,*" yaitu melakukan upaya di luar kewajaran karena dorongan untuk mendapatkan nilai lebih, karena "*kaum pria akan memperoleh keuntungan berdasar usahanya, dan kaum wanita juga memperoleh keuntungan dari yang mereka usahakan*" (ayat 32). Di sini al-Qur'ân memperkenalkan asas kebebasan berusaha, berdasarkan aturan-aturan yang baik, sehingga setiap orang dapat memperoleh rezeki berdasarkan sumbangannya dalam pekerjaan. Namun jika terdapat surplus, baik berupa kekayaan perseorangan maupun kekayaan sosial, maka di dalamnya terdapat hak bagi yang membutuhkan dan yang berpendapatan rendah (Q., s. al-Dzâriyât/51:19). Asas kebebasan berusaha dan pemerataan surplus ekonomi itu hanyalah merupakan konsekuensi belaka dari asas persamaan manusia di hadapan Tuhan (lihat, "*Rizq* dalam al-Qur'ân," dalam *Rizq*).

Untuk menggantikan sistem-sistem otoriter dan otokrasi (yang dilambangkan dengan *al-mâlik*, *al-malâ'* dan *ûlû ba's*),

plutokrasi (pemerintahan oleh kaum *mutrafîn*) dan teokrasi (sistem kependetaan, atau *ruhbânîyah*), yang menimbulkan masyarakat yang korup (*muthaffifîn*) dan tertindas (*mazhlûm*), al-Qur'ân menghendaki tumbuhnya masyarakat *muslim* (yang bersaksi kepada Tuhan Yang Maha Esa dan tidak membuat sekutu-sekutu dan *thâghût*), yang didukung oleh orang-orang mu'min, yaitu yang mengeksternalisasikan kemuslimannya dengan amal shaleh dan perbuatan kebaktian (*al-birr*), yaitu suatu masyarakat yang memiliki tanggung jawab sosial dalam perbuatan cinta kasih(lihat Q., s. al-mâ'ûn/107:1-7), yang menegakkan nilai-nilai yang baik (*al-khayr*), menganjurkan cara-cara yang susila (*al-ma'rûf*) dan mencegah cara-cara yang a moral (*al-munkar*). Dengan perkataan lain, al-Qur'ân menghendaki tumbuhnya masyarakat yang mendasarkan aktivitasnya pada asas *taqwâ* kepada Tuhan Yang Maha Esa (lihat, "Arti *Taqwâ* bukanlah Takut," dalam *Taqwâ*).

Masyarakat seperti itu sudah tentu membutuhkan suatu bentuk pemerintahan yang akan menimbulkan suatu elit yang memerintahkan atau memegang kekuasaan. Tetapi al-Qur'ân tidak menghendaki mereka yang apabila memegang kekuasaan, lalu membuat kerusakan di muka bumi. Mereka yang memegang kekuasaan disebut *ûlû al-amr* yaitu orang-orang yang diminta oleh masyarakat untuk mengurusi kepentingan umum (Q., s. al-Nisâ'/4:59), dan memerintah berdasarkan ajaran luhur al-Qur'ân dan teladan Nabi. Mereka itu adalah orang-orang yang memegang amanat dan menjamin hak-hak masyarakat, yang menilai masalah-masalah kemanusiaan secara adil (Q., s. al-Baqarah/2:58 [lihat, "*Ûlû al-Amr* dalam al-Qur'ân," dalam *Ûlû al-Amr*]).

Untuk menggantikan sistem teokrasi, al-Qur'ân menghendaki tumbuhnya suatu masyarakat terpelajar dan masyarakat berilmu yang disebut sebagai golongan *ûlû al-'ilm*, *ûlû al-albâb*, *ûlû al-abshâr* (pengamat) atau *al-râshikhûn fî al-'ilm* (mereka yang mendalam ilmu pengetahuannya). Kelompok baru yang memiliki ilmu itu (*ûlû al-'ilm*), bersama-sama dengan orang-orang yang beriman, memperoleh derajat yang tinggi dalam masyarakat baru yang dikehendaki al-Qur'ân (Q., s. al-Mujâdalah/58:11). Mereka itu bukan sekedar memiliki ilmu saja, tetapi yang menundukkan

dirinya hanya kepada Allah dan mendasarkan kegiatannya pada asas *taqwâ*, yang pada surat al-Fâthir/35:28, dilukiskan sebagai "takut" kepada Allah (lihat, "*Ûlû al-Albâb* dalam al-Qur'ân," dalam *Ûlû al-Albâb*). Golongan ini diharapkan menjamin perkembangan masyarakat pada jalan yang lurus (*shirât-a 'l-mustaqîm*), bersama-sama dengan kelompok baru tersebut di atas.

Visi Sosial al-Qur'ân dan Fungsi *'Ulamâ'*

Kata "*'ulamâ'*" sudah cukup populer, dan telah menjadi istilah Indonesia. Tetapi di Indonesia, seorang *'ulamâ'* lebih sering disebut "kyai," walaupun kata ini kadang kala dipergunakan dalam makna yang berbeda, misalnya sebagai nama benda, seperti senjata keris atau meriam di kompleks kraton, atau binatang yang dikeramatkan. Kata ini menjadi lebih populer dengan ditubuhkannnya Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang didirikan pada tanggal 17 Rajab 1395 atau 26 Juli 1975. Bahkan lembaga yang bernama Majelis 'Ulama ini pernah pula didirikan di Jawa Barat pada 12 Juli 1958. Anehnya, ketua *ex officio*-nya adalah Panglima Militer Daerah. Setelah itu dibentuk Majelis 'Ulama Pusat. Kali ini ketuanya adalah seorang kyai terkemuka yang menjabat Menteri Penghubung Alim Ulama, yakni K.H. Fatah Yasin.

Dari lembaga pemerintahan itu, terbetik istilah "alim-ulama." Istilah yang benar untuk menjuluki seorang kyai adalah *'âlim*, artinya, orang yang berilmu. Sedangkan kata *'ulamâ'* adalah bentuk kata benda plural atau jamak. Tetapi kata *'ulamâ'* sudah menjadi salah kaprah, yakni kesalahan yang telah terlanjur diterima sebagai kebenaran yang sulit diubah. Kata *'ulamâ'* dipakai, baik sebagai kata benda jamak maupun tunggal.

Menurut catatan sejarah, lembaga Majelis Ulama daerah yang lain dibentuk di Sumatera Barat pada 1966, dengan ketua-nya Datuk Panglimo Kayo, seorang ulama yang alim, berwibawa dan disegani di ranah Minang. Juga dibentuk Majelis Ulama Aceh pada tahun 1967, dengan ketuanya seorang ulama, dan pemimpin legendaris rakyat Aceh, Teuku Daud Beureuh.

Dengan tokoh-tokoh sekaliber itu, Majelis 'Ulamâ' menjadi sebuah lembaga yang berwibawa, baik terhadap pemerintah maupun masyarakat. MUI yang sekarang ini, adalah kelanjutan dari majelis yang dibentuk berdasarkan Musyawarah Nasional Majelis 'Ulamâ' Indonesia, dengan ketua pertamanya, Prof. Dr. Hamka, yang walaupun tidak lazim disebut kyai, karena ia adalah *'ulamâ'* asal Sumatera Barat, tetapi dunia Islam mengakuinya sebagai seorang *'ulamâ'* besar. Ia, yang dikenal juga sebagai tokoh Muhammadiyah yang disegani itu, adalah juga seorang pujangga angkatan Pujangga Baru, penulis novel dan cendekiawan. Ia adalah contoh dari *'ulamâ'* Indonesia yang menulis, sebab kebanyakan *'ulamâ'* Indonesia itu tidak berkarya tulis.

Namun, sebelum lahirnya MUI dan majelis-majelis lainnya, pada tahun 1926 telah lahir sebuah organisasi pergerakan Islam yang bernama Nahdhatul Ulama (NU) yang sekarang ini diketuai oleh K.H. Abdurrahman Wahid dalam lembaga Tanfidiyah (badan eksekutif) dan K.H. Rukhyat Ilyas, pada lembaga Syuriyah-nya (badan legislatif). Orang melihat bahwa lembaga Syuriyah lebih mencerminkan keulamaan organisasi ini dari pada tanfidiyah, karena dalam lembaga kedua, boleh duduk orang-orang yang bukan atau belum diakui sebagai *'ulamâ'*.

Baik MUI maupun NU merupakan lembaga yang berwibawa, karena lembaga atau organisasi tersebut mewadahi kelompok elit yang berpengaruh terhadap masyarakat. Sebenarnya kekuatan *'ulamâ'* bersumber pada beberapa faktor. Pertama, ilmu yang dikuasai oleh seorang *'ulamâ'*. Kedua, murid dan pengikut *'ulamâ'* yang berada dalam pengaruh wibawa *'ulamâ'*. Dan ketiga, karena *'ulamâ'* atau kyai itu tidak hanya sekedar elit dalam masyarakat ilmu, melainkan juga berperan sebagai tokoh panutan dan pemimpin. *'Ulamâ'*, dalam konteks masyarakat adalah salah satu kelompok elit, yakni kelompok yang memiliki faktor keunggulan (*notion of superiority*).

Baik dalam Ensiklopedia Islam Indonesia satu jilid yang editornya Prof. Dr. Harun Nasution (Penerbit Jambatan, 1992), maupun dalam Ensiklopedi Islam lima jilid yang editornya Drs.

Hafidz Dasuki, MA (PT Penerbit Ichtiar Baru van Hoeve, 1993) tidak ditemukan kata "*'ulamâ'*." Tetapi kata ini dapat dijumpai dalam Ensiklopedia Indonesia (Pemimpin Redaksi, Hassan Shadily, PT. Ichtiar Baru-van Hoeve, Jakarta) maupun Ensiklopedi Nasional Indonesia (Pemimpin Redaksi, dr. E. Nugroho, PT. Cipta Adi Pustaka, Jakarta, 1990). Dalam Ensiklopedi Indonesia, terdapat keterangan sebagai berikut:

> Ulama. Dalam Islam, pengemban tradisi agama dan seorang yang paham akan syari'ah (Ar. hukum suci). Di beberapa negara, mereka disebut fakih (pelaksana fikih (Ar.) = ahli hukum). Dari kalangan mereka yang ahli dalam fikih ini ditunjuk mereka yang dianggap mampu menjabat kadi (= hakim), dan penasihat ahli dalam ilmu hukum (mufti).

Keterangan singkat tersebut di atas mencerminkan persepsi kalangan ilmuwan yang didasarkan pada kenyataan yang berlaku pada masyarakat.

'Ulamâ', yang berarti "mereka yang berpengetahuan" itu ternyata tidak mencakup mereka yang berpengetahuan umum di luar pengetahuan agama. *'Ulamâ'* dimengerti sebagai (a) pengemban tradisi agama, (b) seorang yang paham hukum syari'ah atau (c) pelaksana hukum fiqih yang disebut *fâqih* itu. Dari ahli fiqih inilah ditunjuk pejabat hukum (kadi) atau penasihat ahli dalam hukum yang disebut di luar negeri sebagai mufti. Di Indonesia, seorang hakim dalam Peradilan Agama belum tentu disebut *'ulamâ'* ataupun *fâqih*, walaupun dalam kenyataannya bisa demikian.

Dalam *The Penguin Dictionary of Religions*, editor John. R. Hinnells (penguin Books, 1984), terdapat keterangan mengenai "ulema" —atau *'ulamâ'* itu—sebagai berikut:

> "Orang terpelajar" dalam pengetahuan keagamaan dan sarjana hukum agama. Anggota dalam kelas ini adalah mereka yang dipilih oleh orang lain dalam komunitas sarjana, misalnya dari lembaga semacam al-Azhar, Kairo, dan sesungguhnya tidak bisa disebut sebagai kasta pendeta. Sungguhpun begitu, dalam Islam Sunni *'ulamâ'* dianggap sebagai penjaga (*custodians*) dan penafsir korpus pengetahuan suci, kerap kali mempertahankan agama dari rongrongan sekuler, walaupun mereka

itu kerap kali menerima gaji pegawai negeri. Lembaga yang serupa di kalangan Syî'ah disebut mujtahid.

Keterangan di atas memberi penjelasan yang lebih banyak lagi. Beberapa aspek yang dicakup dalam keterangan itu, antara lain: (a) orang yang terpelajar dalam pengetahuan keagamaan, khususnya (b) sarjana hukum Islam, (c) suatu kelas yang dipilih oleh orang lain, dalam atau melalui lembaga semacam Universitas al-Azhar, Kairo, (d) penjaga dan penafsir pengetahuan suci. Sebagian *'ulamâ'* disebut sebagai "*'ulamâ'* negara" yang menerima gaji dari pemerintah. Sungguhpun begitu, mereka itu kerapkali berperan sebagai pembela kesucian agama dari serangan-serangan sekularis, sekalipun menjadi bagian dari negara, yang dalam konteks sekularisme Barat, tidak mengurusi perkara agama.

Dalam keterangan di bagian lain, dalam judul "Sufi, Sufisme," dikatakan bahwa pendekatan sufisme terhadap agama seringkali membawa sufi, yakni ahli agama yang menjalankan praktek sufisme, dalam posisi yang ganjil atau bertentangan dengan *'ulamâ'*, sebagaimana dicontohkan dalam riwayat al-Ḫallâj yang pada 922 harus membayar dengan nyawanya sendiri, karena bertentangan dengan *'ulamâ'*. Bagi sufi, pengetahuan syari'ah adalah tahapan awal dari perjalanan religius seseorang, setelah itu kaum sufi menjalankan tarekat atau latihan-latihan spiritual guna mencapai derajat perkembangan jiwa yang lebih tinggi, yakni *ma'rifah* atau pengetahuan yang luas dan mendalam tentang hidup. Tujuan akhir dari perjalanan seorang sufi adalah mencapai hakikat atau kebenaran akhir tentang hidup.

Keterangan dalam ensiklopedi itu juga memberi penjelasan bahwa *'ulamâ'* itu pada dasarnya adalah "orang terpelajar" atau orang yang berpengetahuan. Sudah tentu pengetahuan itu tidak hanya menyangkut pengetahuan agama saja. Tetapi khusus untuk *'ulamâ'*, pengertiannya adalah pengetahuan keagamaan, khususnya hukum fiqih. Dalam judul "Al-Azhar" dijelaskan bahwa Al-Azhar, artinya "Yang Bercahaya,"—yang dimaksud adalah putri Rasul, Fâthimah—adalah sebuah institusi yang mencetak *'ulamâ'*. Pada mulanya ia adalah sebuah masjid, yang dibangun oleh Dinasti Fâthimîyah di Mesir. Di situlah dicetak

'ulamâ' madzhab Ismâ'îlîyah. Tetapi kemudian berkembang menjadi sebuah lembaga pendidikan tinggi, sebuah universitas. Awalnya, yang diajarkan terbatas pada ilmu-ilmu agama tradisional, tetapi di bawah kepemimpinan pembaru Muḥammad 'Abduh, al-Azhar memasukkan mata pelajaran umum. Kemudian dibuka fakultas-fakultas umum seperti kedokteran, ekonomi dan teknik. Al-Azhar juga memberi kesempatan kepada perempuan untuk memperdalam ilmu keagamaan.

Perkembangan di atas ikut merubah citra *'ulamâ'* yang dihasilkan oleh universitas ini. *'Ulamâ'*, tidak saja menguasai ilmu-ilmu keagamaan tradisional, tetapi juga bisa memiliki pengetahuan umum. Contoh dari lulusan al-Azhar di Indonesia adalah Dr. Zakiyah Darajat, yang dikenal juga sebagai psikolog atau Dr. Quraish Shihab, seorang ahli tafsir, walaupun kedua orang itu lebih dikenal sebagai cendekiawan dari pada *'ulamâ'*. Tetapi keduanya memiliki kualitas sebagai *'ulamâ'*. *'Ulamâ'* pada umumnya adalah lelaki. Tetapi kini, tokoh semacam Dr. Zakiyah Darajat, Prof. Baroroh Baried, yang ahli sufisme itu, atau Tuty Alawiyah dan Suryani Thaher yang memimpin pesantren itu, sebenarnya memiliki kualitas *'ulamâ'* juga

Persepsi di Indonesia tentang *'ulamâ'* agak berbeda dengan yang berlaku di Dunia Islam lainnya. Di Indonesia, tempat kegiatan utama *'ulamâ'* adalah di pesantren. Karena itu maka *'ulamâ'* atau kyai biasanya dikaitkan dengan lembaga pesantren. Kyai atau *'ulamâ'* adalah mereka yang memimpin pesantren dan mereka yang memimpin pesantren, jika sudah cukup umur, otomatis dipanggil pak kyai dan dianggap sebagai *'ulamâ'*. Proses untuk menjadi kyai atau *'ulamâ'*, secara tradisional terjadi melalui pesantren. Sungguhpun begitu seorang yang telah lulus dari pesantren itu tidak otomatis dapat disebut kyai atau *'ulamâ'*. Titel *'ulamâ'* itu diberikan masyarakat, yang berarti pengakuan masyarakat tentang otoritas seseorang di bidang agama.

Di Indonesia—sebenarnya juga di negara-negara lain—terdapat pesantren tarekat, yakni pesantren yang memiliki kegiatan sufisme. Karena itu, maka orang mengenal ada *'ulamâ'* fiqih, dan ada pula *'ulamâ'* tarekat. Keduanya telah didamaikan dengan menjalankan*modus vivendi* al-Ghazâlî yang berhasil mensintesa-

kan tiga bidang ilmu, fiqih, kalam dan sufisme.

Dalam Ensiklopedi Nasional Indonesia, terdapat keterangan yang menarik dan baru tentang *'ulamâ'*, barangkali karena yang menulis entri tersebut adalah Djohan Effendi. Keterangan tersebut adalah sebagai berikut:

> *'Ulamâ'*. Bentuk jamak kata *'âlim* yang artinya orang yang berilmu. Dalam pengertian asli, yang dimaksud dengan *'ulamâ'* adalah para ilmuwan, baik di bidang agama, humaniora, sosial dan kealaman. Dalam perkembangannya kemudian, pengertian ini menyempit dan hanya dipergunakan untuk ahli agama. Di Indonesia, *'ulamâ'* juga mempunyai sebutan yang berbeda di setiap daerah, seperti kyai (Jawa), ajengan (Sunda), tengku (Aceh), syekh (Sumatra Utara/Tapanuli), buya (Minangkabau), tuan guru (Nusa Tenggara, Kalimantan Selatan, Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah).

Keterangan yang menarik dari definisi di atas adalah bahwa *'ulamâ'* yang merupakan bentuk jamak dari kata *'âlim* itu sebenarnya dimaksudkan sebagai "orang yang berilmu" atau ilmuwan, baik di bidang agama maupun non-agama. Dengan perkataan lain, *'ulamâ'* itu sama pengertiannya dengan sarjana atau cendekiawan (lihat, "Perihal Cendekiawan Muslim," dalam *ûlû al-albâb*). Baru kemudian terjadi penyempitan arti menjadi semata-mata ahli agama saja.

'Ulamâ' atau *'âlim*, berasal dari akar kata yang sama dengan *'ilm*, *'alam* atau *ma'lûm*,.yang kita kenal dalam dan telah menjadi bahasa Indonesia yaitu, ilmu, alam dan maklum. Ilmu adalah pengetahuan yang teratur (*systematic knowledge*), alam adalah segala benda yang dapat kita tangkap dengan panca indera sebagai sesuatu ciptaan Tuhan dan maklum artinya mengetahui. Dari hubungan kata di atas, maka dapat dipahami bahwa ilmu itu berkaitan dengan sesuatu yang kita ketahui atau dapat diketahui oleh manusia. Dengan perkataan lain, ilmu itu adalah pengetahuan manusia. Tetapi, sekalipun manusia itu memiliki kemampuan untuk mengetahui secara teratur atau sistematis, Yang Paling Tahu atau Maha Tahu adalah Allah.

Dalam surat al-'Ankabût/29:43 dijelaskan tentang pengetahuan yang berkaitan dengan manusia. Surat ini berbicara tentang

perumpamaan tempat berlindung yang lemah yang disimbolkan dengan rumah atau sarang laba-laba, *"Sesungguhnya, rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba"* (Q., s. al-'Ankabût/ 29:41). Kemudian dalam ayat ke-43 dikatakan, *Dan perumpamaan itu Kami utarakan kepada manusia dan tiada yang memahami hal itu kecuali orang yang berilmu* ('âlim).

Orang yang berilmu itu, disebut dalam ayat itu sebagai *'âlim*, yakni bentuk tunggal dari *'ulamâ'*. Orang yang *'âlim* adalah orang yang mengetahui atau berpengetahuan. Yang menjadi obyek adalah sesuatu yang dapat dilihat dan diraba, yakni sarang laba-laba. Orang yang berilmu tentu akan melihat atau memahami sifat dari benda tersebut, dan dapat menyimpulkan sesuatu dan bahkan menjelaskan segala sesuatu tentang benda yang bersangkutan. Di sini hendak dikatakan, bahwa ilmu itu berkaitan dengan dunia empiris.

Sungguhpun begitu, yang lebih mengetahui adalah Yang Maha Tahu, yakni Tuhan. Dalam surat Yûsuf/12:76, dapat dipetik kalimat yang menjelaskan perbedaan antara pengetahuan Tuhan dan pengetahuan manusia, *Kami meninggikan derajat orang yang Kami kehendaki. Dan di atas sekalian orang yang mempunyai ilmu ialah Dzat Yang Maha Tahu (*'âlim*).*

Dalam ayat di atas ada dua istilah yang menyangkut ilmu. Yang pertama adalah *dzî al-'ilm*, artinya, orang-orang yang memiliki ilmu, yakni siapa saja di antara manusia yang mempunyai pengetahuan atau ilmu. Dan kedua istilah *'âlim* dalam surat al-'Ankabût di atas adalah manusia atau orang yang berilmu, yakni bentuk *mufrad* atau tunggal dari *'ulamâ'*. Tetapi dalam surat Yûsuf di atas yang dimaksud *'âlim* adalah Tuhan, Allah.

Dalam al-Qur'ân, kata *'âlim* disebut sebanyak 163 kali. Tetapi hampir kesemua kata itu menunjuk kepada Tuhan dan bukan kepada manusia. Misalnya disebut dalam surat al-Baqarah/2:29 yang menjelaskan siapa itu Tuhan, *Dia itu Yang menciptakan untuk kamu, semua yang ada di bumi. Dan ia langsung mengarah ke langit, maka Ia sempurnakan itu menjadi tujuh langit; dan tentang segala sesuatu, Dia adalah Dzat Yang Maha Tahu (*'âlim*).*

Sebenarnya kata *'âlim*, berarti "yang sangat mengetahui." Dan Yang paling mengetahui itu adalah Allah. Tetapi manusia bisa

pula mendapat predikat sangat tahu atau banyak ilmu dalam al-Qur'ân. Mereka itu disebut "ahli," dalam bahasa Indonesia, artinya mahir, sangat mengetahui atau banyak pengetahuannya. Misalnya saja dalam surat al-A'râf/7:109 dikatakan, *Para pembesar dari kaum Fir'awn berkata, "Sesungguhnya (orang-orang) ini, tentang perihal sihir, sangat ahli* ('âlim).

Para tukang sihir yang didatangkan oleh Fir'awn untuk menghadapi Nabi Mûsâ a.s. adalah orang-orang yang ahli dalam ilmu sihir. Dalam surat al-Hijr/15:53 terdapat keterangan yang lain lagi tentang *'âlim*. Ayat itu berbunyi demikian, *Mereka berkata: "Jangan takut! Sesungguhnya kami memberi kabar baik kepada engkau tentang (kelahiran) seorang anak yang banyak ilmu* ('âlim).

Ayat di atas berkaitan dengan riwayat Nabi Ibrâhîm a.s. yang dalam usianya yang telah amat lanjut, tidak berhasil memperoleh anak. Dan kemudian dikabarkan kepadanya bahwa ia bakal mendapatkan anak, yakni anak yang mempunyai banyak ilmu. Anak itu tak lain adalah Nabi Ismâ'îl a.s. yang meneruskan ajaran bapaknya Ibrâhîm sehingga agama *tawhîd* itu bisa lestari (lihat, "Riwayat Ibrâhîm," dalam *Ibrâhîm*).

Surat Yûsuf/12:55 menyuguhkan variasi lain. Ayat yang terkandung dalam surat yang bercerita tentang Nabi Yûsuf tersebut berbunyi demikian, *Dia (Yûsuf) berkata: "Jadikanlah aku (sebagai penguasa) atas perbendaharaan negara. Sesungguhnya aku adalah penjaga yang baik, yang memiliki ilmu* ('âlim). Nabi Yûsuf a.s. menyebut dirinya seorang yang berpengetahuan, yakni di bidang perbendaharaan negara. Pada zaman sekarang di Indonesia mungkin adalah Menteri Keuangan dan Ketua Bulog. Ilmu yang dikuasai oleh Nabi Yûsuf a.s. bukanlah ilmu agama, melainkan ekonomi-politik. Tetapi Nabi Yûsuf a.s. menyatakan dirinya *'âlim*.

Kata *'ulamâ'* sendiri, hanya disebut dua kali saja dalam seluruh al-Qur'ân. Yang pertama adalah yang terdapat dalam ayat 28, surat al-Fâthir. Tetapi untuk memahami ayat tersebut, perlu dibaca ayat sebelumnya yang berbicara tentang konteks dalam mana istilah *'ulamâ'* itu disebut. Ayat 27 berbunyi sebagai berikut, *Apakah engkau tak melihat, bahwa Allah menurunkan hujan dari awan, lalu dengan itu Kami keluarkan buah-buahan*

yang beraneka ragam warnanya. Dan di gunung-gunung terdapat garis-garis, putih dan merah, bermacam-macam warnanya, dan yang lain hitam pekat.

Ayat di atas dimulai dengan sebuah pertanyaan, *"Apakah engkau tidak melihat?"* Dari pertanyaan ini nanti akan terlihat bahwa pengetahuan itu bersumber dari penglihatan yang merupakan pengamatan mata. Dalam ayat itu disebut beberapa gejala: hujan yang turun dari awan, bumi yang mengeluarkan buah-buahan setelah disirami hujan, dan buah-buahan yang beraneka warnanya, padahal keluar dari bumi yang sama dan disirami hujan yang sama. Juga tentang garis-garis yang terdapat di gunung-gunung, garis putih, garis merah dan garis yang hitam pekat.

Selanjutnya pada ayat 28, Tuhan mendeskripsikan gejala-gejala yang perlu diperhatikan manusia untuk direnungkan dan dipikirkan, *Dan begitu juga di antara manusia, dan binatang melata, dan ternak, ada yang berbeda-beda warnanya. Hanya orang- orang yang mempunyai ilmu* ('ulamâ') *lah, yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya. Sesungguhnya Allah itu Yang Maha Perkasa dan Maha Pengampun.*

Dalam ayat tersebut masih diteruskan identifikasi-Nya dengan binatang-binatang melata dan binatang ternak yang berbeda-beda pula warnanya. Di situ Allah membuka perhatian manusia tentang fenomena alam.

Di bagian-bagian lain dalam al-Qur'ân, Allah juga menggugah perhatian manusia tentang berbagai fenomena alam lainnya. Masih dalam surat yang sama ayat 12 umpamanya, Allah menggugah perhatian manusia terhadap fenomena air laut dan air tawar. Keduanya berbeda, yang satu pahit dan yang lain tawar rasanya, karena yang pertama mengandung garam. Namun kedua-duanya bisa menjadi tempat hidup ikan-ikan. Manusia bisa memanfaatkan laut dan sungai sebagai sarana transportasi. *Dan engkau melihat kapal-kapal membelah lautan, supaya kamu dapat mencari anugerah-Nya, dan agar kamu bersyukur.*

Ayat 13 selanjutnya Allah meminta agar manusia mengamati fenomena siang dan malam, yang datang silih berganti, itu semua berkaitan dengan peredaran matahari dan bulan. Mekanisme

peredaran yang dikatakan teratur dan pasti itu ternyata dapat melayani kebutuhan manusia; orang dapat memperoleh pengertian tentang waktu yang mengandung hitungan. Tetapi siapa yang bisa menarik kesimpulan terhadap fenomena yang mengagumkan itu? Dalam ayat 28 dikatakan bahwa hanya orang-orang yang berpengetahuan saja, yang istilahnya adalah "*'ulamâ'*" yang takut (*khasyyah*) kepada Allah. Pengertian "takut" disini seringkali diganti dengan *taqwâ* dalam ayat-ayat lain (lihat, "Arti *Taqwâ*, Bukanlah Takut," dalam *Taqwâ*). Jadi maksud *khasyyah* disini adalah timbulnya rasa kagum dan hormat kepada siapa yang menciptanya, yakni Allah. Hanya saja sangat jelas disebut dalam surat ini bahwa rasa heran, takjub dan kagum yang menimbulkan rasa hormat itu hendaknya jangan menimbulkan respons berupa pemujaan. Allah mengingatkan bahwa, kesemuanya itu justru diciptakan untuk melayani kebutuhan manusia. Dengan perkataan lain, alam itu harus "dikuasai," dalam arti dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia.

Istilah *khasyyah* itu memang menimbulkan tanda tanya, apa yang dimaksud? Di kalangan masyarakat yang sederhana memang terdapat rasa takut kepada alam. Tetapi rasa takut itu disertai dengan rasa hormat. Arti praktis dari rasa takut adalah tidak mau mengusik, apalagi merusak. Namun mereka memanfaatkannya juga. Misalnya terhadap mata air yang timbul dari batu-batu atau tanah disekitar pohon yang besar. Orang yang sederhana menyangka bahwa pohon itulah yang memelihara air atau tempat makhluk ghaib bersemayam dan menjaga mata-air. Rasa takut itu menimbulkan dampak positif terhadap perilaku manusia. Sehingga benar keterangan Djohan Effendi, bahwa yang dimaksud dengan *'ulamâ'* itu adalah mereka yang berpengetahuan, dan pengetahuan itu antara lain bersumber dari penglihatan yang diolah oleh otak manusia. Pengetahuan atau ilmu manusia itu berdasar pada dunia empiris dan bukan yang ghaib. Sebab yang ghaib itu manusia hanya mengetahui serba sedikit. Tetapi arti *'ulamâ'* itu kemudian menyempit dan mengkhusus kepada ahli agama saja.

Dalam sebuah karangannya ("'Ulamâ' sebagai Ahli Waris Nabi", dalam buku *Membumikan al-Qur'ân*, Mizan, 1992), ahli

tafsir Indonesia terkemuka, Dr. Quraish Shihab juga mengatakan bahwa kata "*'ulamâ'*" dalam sebutan sehari-hari, lebih tepat disebut sebagai "*fuqahâ'*" atau ahli fiqih. Sebenarnya arti *fuqahâ'* itu pun telah mengalami penyempitan arti. *Fuqahâ'* ini berasal dari kata *faqiha*, artinya memahami (*to understand*) misalnya seperti yang terdapat dalam doa Nabi Mûsâ a.s., ketika ia hendak menghadap Fir'awn. Doa yang terkenal itu berbunyi demikian, *Tuhanku, lapangkanlah dadaku, mudahkanlah urusanku, luruskanlah simpul dalam lidahku, agar mereka dapat memahami ucapanku.* Dalam kalimat terakhir itu terdapat kata-kata: "*yafqah-û qawl-î,*" agar mereka dapat memahami ucapanku.

Dalam arti yang sama, tersebutlah dalam surat al-Barâ'ah/ 9:122 sebuah perintah yang datang dari Allah terhadap kaum Muslim yang sedang berperang itu, *Dan janganlah kaum Mu'min itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa tidak pula berangkat satu angkatan dari setiap kelompok di antara mereka, agar mereka dapat melakukan usaha memahami pengetahuan agama, dan mereka dapat memberi peringatan kepada kaum mereka, setelah mereka kembali kepada kaum mereka, agar mereka dapat memelihara diri.*

Agaknya ayat inilah yang menimbulkan prakarsa-prakarsa yang dilakukan oleh individu maupun kelompok untuk mempelajari keseluruhan wahyu Allah dan sunnah Rasul, sehingga berkembang berbagai cabang ilmu pengetahuan yang mengambil inspirasinya dari wahyu ilahi.

Kata kunci dari ayat di atas adalah "*tafaqqah-û fî al-dîn*" yang arti harfiahnya adalah "memahami agama." Persoalannya disini adalah apa yang dimaksud dengan "agama" itu. Yang dimaksud berasal kata dari *al-dîn*. Kata ini sering diartikan sebagai ajaran-ajaran yang hanya menyangkut segi ritual keagamaan. Padahal agama itu, khususnya Islam, keseluruhan tatanan, sistem dan cara hidup atau *way of life* itu, realisasinya akan menimbulkan kebudayaan, peradaban, masyarakat atau negara (lihat, "Perbincangan Mencari Pengertian *Dîn*," dalm *Dîn*). Tetapi dalam proses awalnya, upaya untuk melaksanakan perintah *tafaqqah-û fî al-dîn* itu telah menjadi kegiatan penafsiran al-Qur'ân dan Sunnah Nabi, dan kemudian mewujud menjadi hukum-hukum, baik

hukum positif yang diberlakukan dengan kekuasaan maupun hukum sukarela (*voluntary law*) yang dijalankan berdasarkan iman dan kesadaran. Produk hukum maupun filsafatnya, masing-masing disebut sebagai *fiqh* dan *ushûl al-fiqh*. Dan mereka yang menguasai ilmu tersebut disebuh *fâqih* atau *fuqahâ'*. Tetapi secara umum, *fâqih* tersebut disebut sebagai orang yang *'âlim* (*learned person*) atau *'ulamâ'*.

Cendekiawan atau sarjana yang menguasai pengetahuan umum tidak lazim disebut *'ulamâ'*. Di dalam zaman kejayaan Islam, di Dunia Islam dikenal pula para filsuf dan sufi. Misalnya saja filsuf-filsuf (*faylasuf*, jamak: *falâsifah*) seperti al-Farâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rusyd, Ibn Maskawayh. Tetapi sekalipun mereka itu memiliki pengetahuan agama secara mendalam, tetapi karena bukan *fâqih*, tidak disebut sebagai *'ulamâ'*. Demikian pula Ibn 'Arabî, Rûmî, Sa'adî atau Tabrizî, dijuluki sebagai sufi. Sedangkan yang disebut *'ulamâ'* adalah Imâm Mâlik, Imâm Hanafî, Imâm Syâfi'î, Imâm Hanbalî, Imâm Bukhârî, Imâm Muslim atau Imâm Turmudzî. Beberapa tokoh yang bukan *fâqih*, tetapi disebut *'ulamâ'* adalah al-Ghazâlî, Muhammad 'Abduh atau Muhammad Rasyîd Ridlâ. Namun pada zaman modern, sejumlah cendekiawan disebut juga *'ulamâ'*, meskipun bukan *fâqih*, seperti Hasan al-Bannâ, al-Mawdûdî atau Mawlânâ 'Abd-u 'l-Kalâm Azâd.

Di Indonesia, pengertian tentang *'ulamâ'* itu telah melembaga dan mentradisi. Seorang yang memiliki ilmu keagamaan secara mendalam, dan mungkin lebih luas dari kebanyakan *'ulamâ'*, belum tentu disebut *'ulamâ'*. Umpamanya saja Bahrum Rangkuti, A. Mukti Ali, Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Jalaluddin Rakhmat bahkan Quraish Shihab yang ahli tafsir dan lulus dari al-Azhar dengan predikat *summa cum laude*. Sulit untuk mencari sebabnya, mengapa mereka itu tidak disebut *'ulamâ'* atau kyai. Padahal selain mendalam ilmunya, mereka juga ahli ibadah, dan memiliki akhlak yang tinggi. Mereka juga sering berceramah sebagai mubaligh. Mereka juga mengajar di perguruan tinggi, yang mendidik mahasiswa menjadi orang yang berilmu agama yang tinggi.

Sebaliknya seorang kyai kampung, yang kemampuannya

terbatas tetapi menjadi imam, memimpin selamatan, menjadi khatib dan memberi ceramah, ilmu agamanya mungkin sangat terbatas, bisa disebut kyai dan dianggap *'ulamâ'*. Ia juga dihormati orang kampung dan dianggap orang setengah suci. Tetapi ia tidak memiliki esensi sebagai *'ulamâ'*, yaitu banyak ilmunya dan bukan pula ahli pikir. Sedangkan yang ahli pikir saja tidak dipanggil masyarakat sebagai *'ulamâ'*.

Ayat al-Qur'ân yang lain ternyata memberi informasi yang lain tentang *'ulamâ'*. Sebagaimana dikatakan oleh Dr. Quraish Shihab, kata *'ulamâ'* hanya disebut dua kali saja dalam al-Qur'ân dan masing-masing mengandung arti tersendiri. Jika ayat yang pertama menyebut *'ulamâ'* dalam konteks pengetahuan empiris, ayat kedua itu berkaitan dengan kitab suci. Guna melihat konteksnya, dikutip disini sejak ayat 192 hingga 197 surat al-Syu'arâ, Dan sesung*guhnya al-Qur'ân ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, dia dibawa turun oleh al-Rûh al-Amîn, ke dalam hatimu, agar kamu menjadi salah seorang di antara pemberi ingat, dalam bahasa Arab yang jelas. Dan sesungguhnya al-Qur'ân itu, benar-benar tersebut dalam kitab-kitab terdahulu, Dan apakah tidak cukup memberi bukti bagi mereka, bahwa para* 'ulamâ' *banî Isrâ'îl mengetahuinya?*

Dalam ayat di atas dikatakan, pertama, bahwa al-Qur'ân itu berasal dari Tuhan Semesta Alam (*Raab al-'âlamîn*). Kedua, yang menjadi perantara atau transmitor wahyu Allah itu adalah al-Rûh al-Amîn, nama lain dari malaikat Jibrîl. Ketiga, wahyu Allah tersebut diturunkan ke dalam kalbu Muhammad, agar ia, yang Nabi dan Rasul Allah itu menjadi salah saeorang di antara juru ingat. Dikatakan demikian, karena sebelum Muhammad telah ada juru ingat terdahulu, seperti Mûsâ, Dâwûd dan 'Îsâ, yakni para Rasul yang telah diberi Kitab Suci, masing-masing *Tawrâh*, *Zâbûr* dan *Injîl*. Sedangkan al-Qur'ân yang diturunkan kepada Muhammad diutarakan dalam bahasa Arab yang jelas. Dan akhirnya dikatakan bahwa al- Qur'ân itu tersebut di dalam kitab-kitab terdahulu. Ini diketahui benar oleh *'ulamâ'* Banî Isrâ'îl.

Ada dua kemungkinan tentang keterangan bahwa al-Qur'ân itu "disebut" di dalam kitab-kitab terdahulu. Pertama, nama al-Qur'ân itu memang tersebut di dalam kitab-kitab *Tawrâh*, *Zâbûr*

dan *Injîl*. Kedua, ajaran al-Qur'ân itu sendiri telah tertulis di dalam kitab-kitab terdahulu. Karena itulah maka para *'ulamâ'* Banî Isrâ'îl akan mudah tahu. Sebab, wahyu-wahyu yang turun dan didengar oleh *'ulamâ'* Yahudi itu, tentu bergaung di telinga mereka. Sebagai contoh, larangan mencuri, berzina, membunuh, minum-minuman keras yang memabukkan atau barang-barang menghilangkan kesadaran orang seperti ganja, yang disebut dalam al- Qur'ân, telah diajarkan oleh Nabi Mûsâ a.s. dalam apa yang dikenal sebagai "Sepuluh Perintah Tuhan." Sama halnya jika orang-orang Jawa menyebut larangan "*ma lima*" atau "*lima ma*", maka para *'ulamâ'* Muslim akan mengatakan bahwa semua itu telah tersebut di dalam al-Qur'ân.

Dalam konteks ini, maka *'ulamâ'* adalah mereka yang berpengetahuan tentang kitab-kitab suci atau kaum literati, dalam hal ini dari kalangan Banî Isrâ'îl. Jika demikian, kita juga bisa mengatakan bahwa pendeta Kristen atau Hindu, Biksu di kalangan Buddha atau Pastor di kalangan Katolik sebenarnya bisa pula disebut sebagai *'ulamâ'*. Mestinya, Majelis Ulama Indonesia, bisa terdiri dari pemuka-pemuka agama di atas. Masing-masing pemuka agama itu bisa saling mengatakan, ***Apa yang saya katakan itu tentu terdapat dalam kitab-kitab sucimu***, mengingat banyaknya kesamaan di antara ajaran agama-agama besar.

Kita sendiri kaum Muslim bisa mengatakan bahwa ajaran-ajaran Islam itu tentunya bisa dijumpai di dalam berbagai kitab suci. Tetapi, rujukan al-Qur'ân di atas mengandung arti khusus, yakni tentang adanya kesatuan agama-agama Samawi, khususnya agama-agama Islam, Nasrani dan Yahudi (lihat, "Ajakan kepada Agama *Tawḫîd* dalam *Ḫanîf*). Tetapi kita bisa berpikir juga bahwa wahyu Allah itu diturunkan kepada begitu banyak Nabi. Sebagian kita ketahui, misalnya melalui al-Qur'ân dan kitab-kitab suci Nasrani dan Yahudi, sebagian yang lain tidak kita ketahui. Namun kita bisa mencari benang merah. Para ahli agama, dalam hal ini *'ulamâ'*, bisa mencari benang-benang merah itu, seperti yang pernah dijalankan oleh Kyai Arkanuddin almarhum dari Solo, yang memiliki kegemaran mempelajari Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, untuk "menemukan" ajaran-ajaran Islam dalam kitab-kitab itu.

Dalam sebuah Hadîst yang diriwayatkan oleh Imâm Ahmad, Turmudzî, Ibn Mâjah, Ibn Hibbân, al-Bayhaqî dan al-Hakîm, antara lain dikatakan, *Kelebihan* ahl-u 'l-ilm *atas ahli ibadah adalah laksana kelebihan bulan atas bintang-bintang lainnya. Para* `ulamâ' *itu adalah pewaris para Nabi. Sesungguhnya, Nabi itu tidak mewariskan dinar atau dirham, melainkan mewariskan ilmu.*

Dalam Hadîst yang cukup terkenal itu, disebut dua kategori. Pertama, ahli ilmu yang dibandingkan dengan ahli ibadah. Kedua, *'ulamâ'*, yang merupakan pewaris Nabi, yang mewariskan ilmu dan bukan uang. Dua kategori itu dikatakan dalam satu nafas, sehingga kita bisa menafsirkan bahwa pertama, *'ulamâ'* itu adalah ahli ilmu. Dan kedua, yang menjadi pewaris Nabi itu adalah ahli ilmu. Itulah sebabnya, perlu dikatakan bahwa ahli ilmu itu memiliki derajat yang lebih tinggi di sisi Allah dari pada ahli ibadah. Padahal, ahli ibadah itu menghabiskan waktunya untuk menyembah Tuhan.

Sungguhpun begitu, pengertian *'ulamâ'* sebagai ahli agama itu agaknya sudah melembaga, apalagi itu juga diperkuat al-Qur'ân. Karena itu kita bisa membuat dua tafsir mengenai *'ulamâ'*. Pertama, ahli ilmu. Dan kedua, ahli agama. Keduanya adalah pewaris Nabi. Itulah sebabnya dewasa ini, kalangan cendekiawan Muslim di Indonesia berusaha mencari istilah lain untuk cendekiawan Muslim dari al-Qur'ân. Istilah yang ditemukan ternyata adalah *ûlû al-albâb* yang disebut sebanyak 16 kali dalam al-Qur'ân (lihat, "*ûlû al-albâb* dalam al-Qur'ân," dalam *ûlû al-albâb*). Dalam surat âlu Imrân/3:7 dikatakan, *ûlû al-albâb* adalah orang yang mendalam ilmunya (*al-râsikh fî al-'ilm*), yang mampu mengetahui tafsir yang benar terhadap ayat-ayat yang dianggap kurang jelas, atau samar-samar maksudnya (*mutasyâbihât*). Tetapi, pada ayat 189 dan 190 surat yang sama, *ûlû al-albâb* adalah ilmuwan pada umumnya. Pada ayat 190 dikatakan: *Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang, terdapat tanda-tanda orang yang berakal* (ûlî al-albâb).

Sampai disini kita bisa menangkap, bahwa orang berakal itu mampu mengambil pelajaran dari gejala penciptaan langit dan bumi. Mungkin orang itu adalah ahli fisika seperti Steven

Hawkins, orang lumpuh yang berotak brilian (*ûlû al-albâb*).

Dalam ayat 190 berikutnya ternyata diberikan penjelasan lebih lanjut oleh al-Qur'ân, siapa yang dimaksud dengan *ûlû al-albâb* itu, *(yaitu) orang-orang yang merenungkan siapa Allah itu, baik ketika ia berdiri maupun ketika ia terbaring, dan mereka memikirkan kejadian langit dan bumi, (dan kemudian mengambil kesimpulan): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan kesemuanya ini dengan tiada gunanya. Maha Suci Engkau, periharalah aku dari siksa yang pedih."*

Dari sinilah dapat definsi tentang karakteristik cendekiawan Muslim. Pertama mereka itu adalah ahli pikir. Kedua, senantiasa ingat kepada Allah, melakukan kontemplasi dan transendensi, memikirkan yang lebih esensi, yang lebih hakiki. Dan ketiga, mereka itu mampu menemu-kenali fungsi-fungsi dan cara bekerja alam semesta serta menemukan kegunaan dan manfaat seluruh ciptaan Allah, sehingga bisa mengambil kesimpulan bahwa semua yang mereka lihat, pikirkan dan renungkan itu diciptakan Allah tidak sia-sia, melainkan mempunyai nilai guna dan manfaat bagi kehidupan manusia.

Jika demikian, maka *ûlû al-albâb* mencakup *'ulamâ'* dan cendekiawan. Itulah barangkali arti istilah yang dipakai sebagai nama sebuah pesantren di Bogor yang banyak didukung oleh sarjana- sarjana pertanian dari IPB (Institut Pertanian Bogor), salah seorang tokoh di antaranya adalah Dr. Ir. A.M. Saefuddin. Dewasa ini, istilah *ûlû al-albâb* sangat populer di lingkungan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia sebagai simbol dari manusia yang utuh dan unggul, di satu pihak menguasai Iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi) dan di lain pihak juga memiliki Imtaq (*îmân* dan *taqwâ*).

Sebenarnya jika kita menengok terdapat istilah-istilah yang maknanya serupa dengan *ûlû al-albâb*, yakni *ûlû al-'ilm* (lihat, âlu Imrân/3:18; al-Nahl/16:27; al-Isrâ'/17:107; al-hajj/22:54; al-'Ankabût/29:49; al-Rûm/30:56; Sabâ'/34:6), *ûlû al-abshâr* (lihat, âlu Imrân/3:13; al-Nûr/24:44; Shâd/38:45; al-Hasyr/59:2) dan *ûlû al-Nuhâ* (lihat, Thâ hâ/20:54, 128).

Prof. Dr. Harun Nasution, salah seorang pembaru pemikiran Islam, menafsirkan bahwa sebutan-sebutan itu menunjukkan

sifat berfikir yang terdapat pada manusia. Al-Qur'ân, katanya, menyebutkan bahwa alam semesta ini penuh dengan tanda-tanda atau ayat-ayat yang membangkitkan orang untuk meneliti, mempelajari dan memikirkannya untuk mengetahui rahasia yang terkandung di dalamnya. Itulah ayat-ayat *kawnîyah*, berdampingan dengan ayat-ayat *Qur'ânîyah* atau wahyu, yakni tanda-tanda yang menimbulkan pengertian-pengertian abstrak dalam pikiran manusia. Ayat-ayat itulah yang melahirkan orang-orang yang disebut dalam al-Qur'ân di atas.

Pada tahun 1926, atau tepatnya tanggal 31 Januari awal tahun itu atau 16 Rajab 1344, berdiri di Surabaya, sebuah organisasi dengan predikat "*'ulamâ'*", yakni Nahdhatul Ulama (NU), yang artinya "Kebangkitan Ulama". Dari para tokoh yang dikenal sebagai beberapa pendirinya, K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Hasbullah dan K.H. Asnawi Kudus, kita bisa memastikan bahwa para pemimpin *'ulamâ'* itu adalah para kyai, pemimpin pesantren. Organisasi ini telah berhasil menampilkan kehadiran pesantren dengan peran tertentu yang diembannya.

Ini tidak berarti bahwa figur *'ulamâ'* yang lebih lazim disebut kyai itu, belum dikenal oleh masyarakat Hindia Belanda pada waktu itu. Sebelumnya, telah dikenal organisasi pergerakan Muhammadiyah, didirikan pada 1912, dengan tokoh pendirinya, K.H. Ahmad Dahlan yang dibantu sejumlah kawannya yang kemudian juga dikenal sebagai para *'ulamâ'* seperti K.H. Fachruddin, K.H. Sujak atau K.H. Hisyam. Di Ranah Minang, malahan dikenal para *'ulamâ'* yang berilmu tinggi, pelopor pembaruan pemikiran Islam yang membawa semangat pembaruan dari belajar di Tanah Haram, yang jika di Jawa akan dipanggil kyai, tetapi di Minang dipanggil Syeikh, seperti Syeikh Achmad Khatib, Syeikh Muhammad Jamil Jambek atau *'ulamâ'* cendekiawan seperti Dr. Haji Abdul Karim Amarullah atau Dr. Haji Abdullah Ahmad. Sebelumnya, pada abad ke-19, dikenal pula *'ulamâ'* besar Indonesia, seperti Syeikh Nawawi Banten dan Syeikh Arsyad al-Banjari.

Arti penting lahirnya NU sebagai gejala kebangkitan *'ulamâ'*, hanya bisa dipahami dengan melihat faktor-faktor yang menyebabkan kelahirannya dan tujuan yang hendak dicapainya.

Sebelum NU, pernah lahir di Surabaya juga, 10 tahun sebelumnya, 1916, sebuah organisasi *'ulamâ'* yang disebut Nahdatul Watan. Pendirinya adalah K.H. Abdul Wahab Hasbullah (1896-1971), pemimpin pesantren Tambakberas dan K.H. Mas Mansur. Wahab Hasbullah pulalah yang menjadi penggerak utama (*prime mover*) berdirinya NU. Sedangkan Mas Mansur kemudian menjadi tokoh dan Ketua Muhammadiyah.

Nahdatul Watan (NW)—yang kemudian tenggelam, tetapi masih tersisa di Lombok, dikembangkan oleh Tuan Guru H. Muhammad Zainuddin, kini menjadi sistem pendidikan pesantren dan madrasah terbesar di Lombok—dibentuk dengan motif untuk meningkatkan mutu pendidikan Islam, melalui sistem madrasah. Mula-mula NW hanya menyelenggarakan kursus-kursus kader, meneruskan tradisi peran *'ulamâ'*, tetapi dengan makin bertambahnya jumlah peserta, maka kursus kader *'ulamâ'* itu diubah, dan dikembangkan menjadi sistem madrasah, atau sistem klasikal, mengikuti Muhammadiyah.

Salah satu lembaga penting dalam NW adalah majelis pengajian yang disebut *Tashwîr al-Afkâr*, yakni majelis pertukar pikiran di antara para *'ulamâ'*. Dalam majelis ini dibahas masalah-masalah agama sebagai ilmu, gerakan dakwah untuk penyebaran agama Islam kepada masyarakat secara terbuka (tidak dalam ruang kelas), amal sosial dan soal-soal peribadatan.

NU didirikan dengan latar belakang masalah yang lebih kompleks dan berdimensi internasional. Salah satu pemicunya adalah timbulnya gerakan pemurnian paham tauhid dengan memberantas bid'ah, khurafat dan taqlid kepada imam-imam madzhab menurut paham Wahhâbî yang didukung oleh kekuasaan, yakni kerajaan Saudi Arabia di bawah pimpinan Ibn Sa'ûd yang menguasai Tanah Hijâz pada dasawarsa '20-an. Para *'ulamâ'* pendiri NU tampil dengan reaksi dan mengajukan petisi kepada penguasa Makkah dan Madînah itu, agar para *'ulamâ'* di Indonesia bisa memelihara tradisi keislaman yang sudah melembaga di Indonesia. NU bertujuan untuk memepertahankan paham *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*.

Pemeliharaan tradisi yang sudah melembaga di Indonesia, seperti selamatan, khaul untuk menghormat *'ulamâ'*, berziarah

kubur, membaca *barzanjî* dalam berbagai acara peringatan, adalah penafsiran dari *amr ma'rûf*, yakni menegakkan apa yang dianggap baik dalam dan oleh masyarakat. Ini berbeda dengan penafsiran organisasi pembaru seperti Wahhâbî atau Muhammadiyah tentang *al-ma'rûf*. Bagi kedua aliran itu, selamatan, khaul, ziarah kubur atau membaca al-Qur'ân di depan kuburan *'ulamâ'* besar dengan cara tertentu yang dilakukan oleh kalangan NU mungkin tidak dinilai sebagai *al-ma'rûf*, menurut paham tauhid yang murni. Pembaruan, misalnya shalat 'Îd di lapangan atau praktek-praktek keagamaan sesuai dengan perkembangan cara berpikir baru, seperti umpamanya berusaha menjalankan prinsip monogami dalam perkawinan, bagi Muhammadiyah mungkin merupakan tafsir yang lebih tepat terhadap makna *amr al-ma'rûf* yang mengandung *nahy munkar*. Segala sesuatu yang mendekatkan orang kepada perbuatan syirik adalah *nahy munkar*. (lihat, "Tafsir tentang *Amr Ma'rûf*," dan "Tafsir tentang *Nahy Munkar*" dalam *Amr Ma'rûf Nahy Munkar*).

Tetapi NU memang telah berjasa besar dalam memelihara tradisi Islam di Indonesia. Misalnya saja, tradisi musik religius yang berpola *barzanjî*, masih tetap hidup di berbagai daerah, dan merupakan bentuk-bentuk kebudayaan daerah, seperti yang baru-baru ini dipentaskan dalam Festival Istiqlal I dan II, adalah berkat sikap kebudayaan NU. Lembaga pesantren, sebagai lembaga pendidikan tradisional yang khas Indonesia bisa tetap lestari adalah karena pemeliharaan *'ulamâ'* NU. Tradisi wirid individual atau kolektif di masjid-masjid, yang sudah banyak ditinggalkan oleh pengikut Muhammadiyah, hingga kini masih terpelihara baik di kalangan NU.

Di kalangan Syî'ah, khususnya di Iran, *'ulamâ'* memegang peranan penting, baik dalam pemeliharaan tradisi Syî'ah maupun pembaruan pemikiran, terutama setelah Revolusi Islam Iran 1979. *'Ulamâ'* di Iran, mendapatkan pendidikan yang teratur di madrasah- madrasah yang terkemuka seperti Fayzieh, Dâr al-Shafâ', Hajjatiyeh, Sayteh atau Golpayegani di kota Qum. Pusat pendidikan *'ulamâ'* adalah di kota Qum. Kota lainnya yang penting sebagai pusat-pusat pendidikan adalah Mashad yang

memiliki 20 seminari, di antara yang terkenal adalah Navvab, Abbasqoli Khan, Mirza Jaafar dan Khayrat Khan. Kota-kota lain yang juga menjadi pusat- pusat pendidikan adalah Isfahân, Tabriz, Shiraz atau bahkan Teheran sendiri.

Di Indonesia, titel kyai diberikan oleh masyarakat. Mungkin saja seorang yang bukan lulusan pesantren, jika mampu memperlihatkan pengetahuan keagamaannya dan mampu pula memimpin berbagai ritus keagamaan atau melakukan khutbah, dipanggil kyai atau *'ulamâ'*. Tetapi di Iran, *'ulamâ'* melalui proses pendidikan formal pada lembaga-lembaga pendidikan yang diakui, seperti seminari di lingkungan Katolik atau Kristen.

Seorang yang telah lulus dari madrasah tingkat dasar (*moqaddamat*), menengah (*sat'h*) dan tinggi (*kharej*) berhak atau akan mendapatkan titel *Saqat-u 'l-Islâm*. Setelah diakui kemahirannya sebagai ahli fiqih, dalam arti bisa melakukan analisa dan keputusan hukum, disebut *Hujjat-u 'l-Islâm*. Lebih tinggi dari itu, jika telah mampu berpikir filosofis (*'irfân*), yang akan berhak titel *Ayât-u 'l-Lâh*. Mereka yang berhak memberi titel adalah otoritas keagamaan yang disebut *Marjâ'al-Taqlîd*. Mereka itu dapat dipanggil sebagai *Ayât-u 'l-Lâh Uzma*, seperti misalnya Syari'at Madari, Muththahharî atau Ayât-u l-Lâh Khumaini.

Pendidikan agama dalam berbagai bentuknya untuk mencetak *'ulamâ'* adalah merupakan terjemahan atau perwujudan Hadîts yang mengatakan bahwa "*'ulamâ'* adalah pewaris Nabi." Al-Qur'ân dan Sunnah memang harus diwariskan dari satu generasi ke generasi. Proses pewarisan ini dilakukan melalui proses pendidikan. Tetapi hal ini tidak cukup. Para *'ulamâ'* terdahulu juga melakukan proses pewarisan melalui penulisan buku-buku. Di zaman kejayaan Islam, produksi buku adalah ciri utamanya.

Di lingkungan Nahdhatul *'Ulamâ'*, tradisi menulis buku ini tidak cukup kuat. Padahal sebelum NU lahir, Syeikh Nawawi Banten telah menulis sejumlah kitab yang dipakai sebagai buku teks di Dunia Islam. Tradisi penulisan hanya kuat di kalangan cendekiawan Muslim. *'Ulamâ'* yang menulis masih bisa dihitung

dengan jari, seperti umpamanya, M. Hasbi Ash-Shiddieqy, K.H. Munawar Khalil, H. Abu Bakar Aceh, A. Hassan atau Buya Hamka. Di kalangan NU, K.H. Syaifuddin Zuhri juga menulis. Tetapi yang ditulis malahan bukan buku agama. Haji Agus Salim, yang juga penulis masalah-masalah politik, sosial dan kebudayaan, masih menghasilkan sebuah buku agama, yaitu tentang *filsafat takdir dan ikhtiar*, sebagai suatu bahasan teologi. Muhammad Natsir, yang lebih dikenal sebagai politikus, juga diakui sebagai *'ulamâ'*, yang menghasilkan sebuah buku fiqih baru, yakni *Fiqih Dakwah*.

Penutup

'Ulamâ' adalah pewaris Nabi. Tetapi yang diwariskan itu adalah misinya, yakni misi Islam, termasuk di dalamnya segala visi-visi al-Qur'ân. Dalam sejarah, *'ulamâ'* memang telah menjalankan amanah Nabi tersebut, yakni menyebarkan dan melestarikan ajaran Islam kepada umat manusia. *'Ulamâ'* adalah penafsir al-Qur'ân dan Sunnah Rasul, yang menghasilkan rumusan dan bahasan sistematis tentang agama. *'Ulamâ'* telah menciptakan *body of knowledge* keagamaan melalui karya-karya tulis. Berkat karya-karya tulis itulah dilangsungkan pendidikan dari generasi. *'Ulamâ'* berperan sangat penting dalam menyelenggarakan pendidikan yang mewariskan ilmu keislaman dari generasi ke generasi.

Di Indonesia, tradisi penulisan buku di kalangan *'ulamâ'* masih terbatas, tidak seperti halnya dalam tradisi Syî'ah. *'Ulamâ'* Syî'ah hingga sekarang masih tetap terus menulis dan melakukan kajian. Setelah Revolusi Islam Iran, telah terjadi pembaruan pemikiran dan pengajaran Islam di seminari-seminari Syî'ah. Pembahasan keagamaan, baik dalam fiqih maupun *'irfân* (teologi atau filsafat) telah mencakup bidang-bidang sosial, politik, pemerintahan, ekonomi dan masalah-masalah kontemporer lainnya.

Dengan demikian, penafsiran bahwa *'ulamâ'* itu adalah ahli waris Nabi, tergantung pada dua hal. Pertama, apa yang dimak-

sud dengan *'ulamâ'*. Dan kedua, pengertian mengenai agama. Jika *'ulamâ'* itu adalah mereka yang berpengetahuan tinggi dan agama itu tidak hanya mencakup segi-segi ritual, maka pewaris misi Nabi untuk menyebarkan, melestarikan dan mengembangkan Islam, tidak terbatas di kalangan *'ulamâ'* saja, yakni *'ulamâ'* dalam pengertian tradisional yang telah melembaga itu. Cendekiawan Muslim adalah juga pewaris misi Nabi dan mempunyai tanggung jawab sebagai pewaris misi Nabi.

DAFTAR PUSTAKA

Aceh, Aboebakar, Haji, *Sejarah Al-Qur'ân* (Kualalumpur: Pustaka Antara, 1973).

____, *Sejarah Al-Qur'ân* (Surabaya, Malang: Sinar Bupemi, 1984).

Adnan, R. Muhammad, *Tafsir al-Qur'ân Suci Basa Jawi* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1983).

Ahmad, Zainal Abidin, Haji, *Tafsir Yaa-sien* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

Ahmad, Mirza Bashîr al-Dîn Mahmûd, *Perlukah al-Qur'ân Diturunkan* (Bandung: Yayasan Wisma Damai, 1992).

Ali, A. Mukti, "Asal Usul Agama," *al-Jâmi'ah* (1962)

——, *Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'ân* (Yogyakarta: Yayasan, 1969).

'Alî, 'Abd-u 'l-Lâh Yûsuf, *The Holy Qur'ân*. Text, Translation and Commentary (NY: The Tabrike Tarsile Qur'ân, 1988).

Al-Qur'ân dan Tafsirnya (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 1995).

'Aqqâd, 'Abbâs Mahmûd al-, *Filsafat Qur'ân: Filsafat, Spiritual dan Sosial dalam Isyarat Qur'ân* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).

——, Ardani, Moh., *Al-Qur'ân dan Sufisme Mangkunegara IV"* (Studi Serat-serat Piwulang).

Arifin, Bey, *Rangkaian Cerita dalam Al-Qur'ân* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1971).
———,*Samudra Al-Fatihah* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982)
Shiddieqy, M. Hasbi, Ash,- *Mu'jizat Al-Qur'ân* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).
———, *Sejarah Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1961).
———, *Tafsir al-Bayan*, jilid I dan II. (tanpa penerbit, tt).
Asyarie, Sukmadjaya & Rosy Yusuf, *Indeks Al-Qur'ân* (Bandung: Pustaka, 1984).
al-Attas, Syed Naquib, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur, 1978).
Audah, Ali, *Konkordansi Qur'ân, Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'ân* (Jakarta: Literal Anta Nusa, 1991).
'Azhîm, 'Alî 'Abd al-, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif al-Qur'ân* (Bandung: CV Rosda, 1989).
Badrie, Muhammad Thahir, *Sejarah Kitab Tauhid Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab* (Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1984).
Bahraysy, Husayn, *Basyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân/Kehidupan di Akhirat* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1978). Bahresy, H. Salim dan H. Sa'îd Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibn Katsîr* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, tt).
Baghdâdî, 'Abd al-Rahmân al-, *Beberapa Pandangan Mengenai Penafsiran al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Abu Laila dan Muhammad Thohir (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1988).
Baghadu, Ahmad, al-, "Implikasi Politik tentang Ummat menurut Al-Qur'ân;" terjemahan Mukhtar, paper lepas, Kairo, September, 1981.
Baiquni, Ahmad, *Al-Qur'ân: Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Penerbit Dana Bhakti Wakaf, 1995).
Bakker, Dirk, *Man in the Qur'ân* (Amsterdam: Prukkenj, 1965).
———, *Pengertian Rahmat Allah dalam Kitab Djabur/Mazmur dan dalam Kitab Al-Karim* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1972).
Bakry, Oemar, Haji, *Apakah Ada Nasekh dan Mansukh dalam Al-Qur'ân* (Jakarta: Mutiara, 1982).

Bakry, Hasbullah, *Nabi 'Îsâ dalam al-Qur'ân dan Nabi Muhammad dalam Bibel* (Solo: Penerbit A.B. Sitti Sjamsijah, 1961).
Bakry, M. Kasim, Imam M. Nur Idris, A. Dt., Madjoindo, *al-Qur'ân al-Hakîm Beserta Terjemah dan Tafsirnya* (Jakarta: Penerbit Djembatan, 1961).
Baljon, J.M.S., *Modern Muslim, Koran Interpretation (1880- 1960)* (Leiden: E.J. Brill, 1968).
Bannâ, Hasan, al-, *Allah fî 'Aqîdat al-Islâmîyah/Allah dalam Aqidah Islam* (Sala: Ramadlan, 1981).
———, *Allah fî 'Aqîdat al-Islâmîyah/Allah dalam Aqidah Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982).
———, *Aqidah Islam* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1980),
———, *Al-Aqâ'id* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1981).
———, *Kunci Memahami Al-Qur'ân*, Alih Bahasa Mu'ammal Hamidy (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983).
Fahmî, Basyâ, *Al-Bayyinah al-Qur'ân Alam Semesta dan Matematika* (Jakarta: Penerbit PT. Pustaka Antara, 1989).
———, *One Million Phenomena, Good News for Modern Men*, Risalah Rabbi HU No. 1, tak bertahun.
Basyir, Akhmad Azhar, *Falsafah Ibadah dalam Islam* (Yogyakarta: Perpustakaan Pusat UII, 1980).
Behesti, S.M.H., *Cara Memahami al-Qur'ân* (Bandar Lampung, Jakarta: Penerbit YAPI, 1987).
Bowman, J., "Holy Scriptures, Lectionaries and the Qur'ân, makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University (Canberra, 8-13 May, 1980.
Bucaille, Maurice, *Bibel, Qur'ân dan Sains Modern* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
Bullard, R., *The Perennial Dictionary of World Religions* (San Francisco: Harper SanFrancisco, 1989).
Burqi'î, Sayyid R., dan Bahonar, M., *Ajaran-ajaran al-Qur'ân (The Teaching of the Holy Qur'ân* [Bandar Lampung, Jakarta: Penerbit YAPI, 1988]).
Cambell, Joseph, *Occidental Mythology: The Masks of God* (1984)
Cauhar, Altaf, *Translation from the Qur'ân* (Lahore: Idara Tarjumdu ul Qur'ân, 1976).

Cragg, Kenneth, *The Even of the Qur'ân* (London: George Allen & Unwin, 1971).
———, *The Method of the Qur'ân* (London: George Allen of Unwin Ltd., 1973).
———, "The Qur'an and the Inter-Faith Future," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.
———, Cragg, Kenneth, *The Event of the Qur'ân: Islam in Ist Scripture* (London: George Allen & Unwin, 1971).
Chalil, Haji Moenawar, *Al-Qur'ân dari Masa ke Masa* (Semarang: Ramadhani, tt.).
———, *Definisi dan Sendi Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970).
———, *Kembali kepada Al-Qur'ân dan Al-Sunnah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
———, *Al-Qur'ân dari Masa ke Masa* (Semarang: Ramadhan, 1952).
Comte, Fernand, *Mythology* (1993)
Cowan, JM., *Arabic-English Dictionary* (1976).
Dahlan, H.M.D., dkk, *Ayat-ayat Hukum Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam al-Qur'ân* (Bandung: C.V. Diponegoro, 1976).
Dasuki, H.A. Hafizh (ed). *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1994).
Denny, F.P., "The Adab of Qur'ân Recitition: Text and Context," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.
Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, *Ajaran-ajaran Wahyu (Petikan-petikan Ayat al-Qur'ân, petunjuk bagi kehidupan yang lebih baik* [Jakarta: PT. Sirkar Hudaya, 1972]).
Diponegoro, Muhammad, *Dialog dengan Al-Qur'ân: Berbagai Pandangan tentang Puitisasi Terjemahan Al-Qur'ân dan Pentingnya Pembaharuan Interpretasi* (Nafiri, tanpa tahun).
———, "Pekobaran Puitisasi Terjemahan Al-Qur'ân Juz 'Ammâ," *Budaya Jaya* (1977).
Djajadiningrat, PA Hoesein, *Apa Artinya Islam?* (Jakarta, Groningen: JB Wolters).

Dedi, Taruna, *Allah Tuhan Semesta Alam* (C.V. Rahmat 1980).
Eliade, Mircea, *Pattern in Comparative Religion* (1974).
Esposito, John L. *Islam The Straight Path* (Oxford: Oxford University Press, 1991).
Fârid, Mâlik Ghulâm, *The Holy Qur'ân*, English Translation of Commentary, Under the ausfieces of Hadrat Mirza Nâshir Aḫmad, Third Successor of the Promised Messiah and Head of the Ahmadiyah Movement in Islam (Rabwah: The Oriented and Religions Publishing Corporation Ltd, 1969).
Farûqi, Ismâ'îl R., *Tawhid: Its Implication on Thought and Life* (1982).
Faurunama, M. Munir, *Al-Qur'ân dan Perkembangan Alam Raya*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1979).
Fauzi, Muhammad Abu, *Al-Ikhlas Purifikasi Keesaan Allah*, (Semarang, Sala: Ramadhani, tanpa tahun).
Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle* (1950).
———, *Civilization and Its Discontents* (1949).
———, *General Introduction to Psychoanalysis* (1943).
Fromm, Erich, *Psychoanalysis and Religion*.
———, *You Shall be as God, a Radical Interpretation of the Old Testament and Its Traditions* (1969).
Gazalba, Sidi, *Masjid, Pusat Ibadat dan Kebudayaan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1962).
Gibb, HAR., J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1974).
———, *Definisi dan Sendi Agama* (Jakarta, 1970).
Glasse, Cyril, *The Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, Inc, 1989).
Gort, Helmut, *The Qur'ân and Its Exegesis (Selected Text with Classical Modern Muslim Interpretation)* Translated and Edited by Alford Waleh (Berkeley: University of California Press, 1976).
Grahan, W.A., "Those Who Study and Teach the Qur'ân," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.

Ghulsyânî, Mahdî, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'ân* (Bandung: Mizan, 1986).
al-Hamid Grorab, Ahmad Abdul, *The Qur'anic Reasoning* (London: Taha Publisher, 1981).
Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz I-XXX (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981).
Hanafi, A., *Segi-segi Kesusasteraan pada Kisah-kisah al-Qur'ân*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1954).
———, *Orientalisme Ditinjau menurut Kacamata Agama (Qur'ân dan Ḥadîts)* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1981).
al-Hasby, Husein, Ustadz, *Benarkah Al-Qur'ân Itu Wahyu Allah?* (Surabaya: Al-Qo'annah, 1983).
Haq, M. Abdul, "The Creation of the Heavens and the Earth in the Bible and the Qur'ân", dalam Khursid Ahmad & Zafar Ishaq Ansari in ed. *Islamic Perspective: Studies in Honour of Maulana Sayyid Abû al-A'lâ Mawdlûdlî* (London: The Islamic Foundation, U.K., 1974).
Haqqani, Maulvi Aboo Muhammad Abdul Haqq, *An Introduction to the Commentary of the Holy Qur'ân Being an English Translation of al-Bayan* (Calcutta: Theker Spink & Co, 1910).
Harvey, Van A., *A Handbook of Theological Terms* (1964).
Hasan, M. Ali, *Pelajaran Ilmu Tafsir/Al-Qur'ân untuk PGAN dan M.A.N.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979).
Hasjmi, *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur'ân* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974).
Hatta, Mohammad, *Beberapa Pasal Ekonomi: Jalan ke Ekonomi dan Bank* (Jakarta: Balai Pustaka, 1958).
———, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan* (1954).
Hayack, H.M.J. Irawan Louis, *Al-Qur'ân dalam Studi Perbandingan* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982).
Hazarrin, *Ajjamul Qur'ân* (Jakarta: Tintamas, tanpa tahun).
Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions* (Penguin Books, 1984).
Hendriks CICM , Herman, *Keadilan Sosial dalam Kitab Suci* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

Idris, M. Mur, dkk., *Pelajaran Tafsir Qur'ân* (Jakarta: Wijaya, 1965).

Irawan, M.J., *Al-Qur'ân Dalam Studi Perbandingan* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982).

Irving, Thomas Ballantine, dkk., *The Qur'ân: Basic Teachings* (Leicenter: The Islamic Foundation, 1979).

Ismail MS., Gazali Ismail, *Al-Qur'ân: Perspektifnya Terhadap Sains dan Teknologi Ethos Kerja Generasi Muda dan Profil Ulama Zaman Modern* (Padang, Islamic Centre Sumatera Barat Bekerjasama dengan Penerbit Angkasa Raya, tt).

Izutsu, Toshihiko, *Ethico Religious Concepts in the Qur'ân*, (Montreal: Mc. Gill University Press, 1966).

Jafri, Syed Husain M. "Particularity and Universality of the Al-Qur'ân with special Reference to the Term Taqwa," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.

Jamâl, Ahmad Muhammad, *Koreksi Al-Qur'ân terhadap Ummat*, Alih Bahasa Jamaludin Kafi (Jakarta: Media Dakwah, 1984).

Jansen, J.J.G., *The Interpretation of Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974).

———, "Shaikh al-Sha'navi's Interpretation of the Qur'ân," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.

Jawhârî, Syaikh Thanthawî, *Qur'ân dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Diterjemahkan oleh Drs. Mochammadiyah Ja'far (Surabaya: Al-Ikhlas, 1984).

Johns, A.H., "The Qur'ân on the Qur'ân" makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.

Jormien, Pare, "The Qur'anic Commentary of Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî: Its Sources and Its Originality." makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.

Josef, C.D., *Perumpamaan di dalam Al-Qur'ân* (Bandung: Corp. Muballigh, 1970).
Jung, Sir Nizamat, *An Approach to the Study of the Qur'ân*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
Kafi, Jamaludin, *Benarkah Al-Qur'ân Ciptaan Muḫammad: Sebuah Analisa* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1981).
Kassis, Hanna E., *A Concordance of the Qur'an* (1983).
Khaldun, Ibnu, *Maqaddimah* (Jakarta: UIA Press, 1982)
Khalifah, Rasad, *Penemuan Ilmiah tentang Kandungan Al-Qur'ân*, Alih Bahasa Achmad Rais (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984).
Khalil, M.S., *Kunci (Untuk Mencari Ayat) al-Qur'ân*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1985).
Laue, Edward William, *Selection from the Qur'ân* (Delhi: Netraj Publishing House, 1982).
Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam* (1988)
Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1992).
Malik, M. Abdul Hakim, *Tafsir Umm al-Qur'ân*, (Surabaya: Penerbit al-Ikhlas, tt).
Marâghî, Aḫmad Mushthafâ al-, *Terjemah Tafsir al-Marâghî* Juz. I (Yogyakarta: Sumber Ilmu, 1985).
Marcuse, Herbert, *One Dimentional Man* (1964).
——, *Eros and Civilization* (1950).
Martin, C. Richard, *Islam, a Cultural Perspective* (New Jersey, Prentice-Hall, Inc.Englewood Cliffs, 1982).
——, *Understanding the Qur'ân in Text and Context*, 1986.
Mawzî, 'Azhim, "Shi'i Ismai'li Interpretation of the Qur'ân," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.
al-Mawdûdî, Abû al-A'lâ, *Bagaimana Memahami Qur'ân: Keempat Istilah dalam Qur'ân, al-Ilâh, al-Rabb, al-'Ibâdah, al-Dîn* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1981).
——, *Khalifah dan Kerajaan, Evaluasi atas Sejarah Pemerintahan Islam* (Bandung: Mizan, 1984)

———, *Prinsip-prinsip Utama dalam Memahami Al-Qur'ân* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1971).

———, *Teori Politik Islam* (1952)

———, M.M. Syarif, B.A. DAR., MA, *Esesi Al-Qur'ân* (Bandung: Mizan, 1984).

Mc. Donald, Peter, *Who Reads the Qur'ân in Indonesian Villages*, makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.

Muhdar, Yunus Ali, al- & H. Bey Arifin, *Sejarah Kesusasteraan Arab* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983).

Mushaf al-Madînat al-Nabâwîyah, *The Holy Qur'ân*, English Translation of the Meanings and Commentary, Revised or Edited by the Presidency of Islamic Researchers (Ifta Cau and Guidance, tt.). Mustafa, K.S., *Islam dan Kehidupan Biologis di Angkasa Luar*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1982).

Mutahhari, Murteza, *The Human Being in the Qur'ân* Translated by Hassein Ukid Dastjerjadi (Teheran: Ministry of Islamic Guidance, 1981).

Mutawallî, Muhammad, *Mukjizat Al-Qur'ân* (Bandung: Risalah, 1984).

Nabî, Mâlik ibn, *Fenomena al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Saleh Mahjoed (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1983).

———, *Fenomena Al-Qur'ân*, terjemahan Saleh Mahfoed (Bandung, 1983).

Nadlwî, Sayyid Muzaffâr al-Dîn, *Sejarah Geografi Qur'ân*, Terjemahan Jum'an Nasalim (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985).

Nahdi, Saleh A. *Adam Manusia Pertama?* (Bandar Lampung, YAPI, 1992).

Naim, Mochtar, *Klasifikasi Isi Al-Qur'ân*, (Stensial), Ujung Randas, 1981.

Nanjal, Abdul Razak, *Al-Qur'ân dan Masyarakat Modern* (Jakarta: Penerbit Mutiara, 1978). Nasikum, *Sejarah dan Perkembangan Tafsir: Kumpulan dan Pembahasan atas Pendapat para Ulama dalam bidang Sejarah dan Perkembangan Tafsir dari Masa Nabi Muhammad s.a.w. Sahabat*

dan Tâbi'ûn sampai Masa Pembukuan dalam Kitab-kitab (Yogyakarta: C.V. Bina Usaha, 1984).
Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and The Sacred* (NY: State University of New York, 1989).
Nasution, Andi Hakim, *Manusia, Khalifah di Bumi* (1986).
Nasution, Harun (ed), *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992).
Natsir, Mohammad, "Ḥayy bin Yaqdzan," *Pedoman Masyarakat* (1937).
Naufal, Abdul Razak, *Al-Qur'ân dan Masyarakat Modern* (Jakarta: Mutiara, 1979).
Niori, Maulana Kausar, al-Ustâdz, *Menuju Pemahaman Al-Qur'ân*, Alih Bahasa Agus Wahidin (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1983).
Othman, Ali Issa, *Manusia Menurut al-Ghazâlî* (Bandung: Pustaka, 1981).
Penrice, John, *Dictionary and Glossary of the Qur'ân with copion Gramatical and Explanation of Text* (London: Curzon Press, 1970).
Permono, Syaichul Ḥadi, *Ilmu Tafsir Al-Qur'ân: Sebagai Pengetahuan Pokok Agama Islam* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1975).
Peters, Rudolf, *Islam and Colonialism: The Doctrin of Jihad in Modern History* (1979).
——, *Jihad in Medieval and Modern Islam* (1977)
Peursen, CA van, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1981)
——, *Tubuh, Jiwa dan Roh* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1981).
Poonawala, Ismail K., "The Qur'ân in the Basail Ikhwan al-Safa," makalah dalam "International Congress for the Study of the Qur'ân," Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.
Poova, Mirza Mehdi, *Genuinesess of the Qur'ân: Its Text and Its Arrangement* (Teheran: Islamic Great Library, 1978).
Prawiranegara, Syafruddin, "Uang dan Bank, ditinjau dari Segi Ekonomi dan Agama," ceramah di muka mahasiswa Akademi Bank Muhammadiyah, 29 Juni 1970.

Pulungan, Syahid Muamar, *Manusia dalam Al-Qur'ân* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984).
Qamaruddin Khan, *The Political Language of Ibn Taymîyah* (1973).
Qusem, Muhammad Abul, *The Jewel of the Qur'ân: Al-Ghazâlî's Theory* (Kuala Lumpur: University, 1977).
——, "Al-Ghazâlî's Theory of Qur'ân Exegesis According to one and Personal Opinion," makalah dalam International Congress for the Study of the Qur'ân, Australian National University, Canberra, 8-13 May, 1980.
Quthb, Sayyid, *Di Bawah Naungan Al-Qur'ân: Tafsir Popular dan Progresif* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1956).
——, *Di Bawah Naungan Al-Qur'ân*, Alih Bahasa Bey Arifin dan Jamaludin Kafi (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982).
——, *Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di Bawah Naungan al-Qur'ân)*, Juz. I (Surabaya: PT. Bina Ilmu, Surabaya, 1982).
——, *Hari Akhir Menurut Qur'ân*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).
——, *In the Shade of the Qur'ân*, Translated by M.A. Salabi, A.A. Shamis, (London: MWN London Published, 1979).
Rahman, Afzalur, *Muhammad: The Education of Mankind*, (London: The Muslim School Trust, 1980).
Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
_____, *Major Themes of the Qur'ân* (Chicago: Bibliotheca Islamica Chicago), 1980.
——, "Some Key Ethical Concept of Qur'an," *the Journal of Religious Ethics*, Vol. 2. No, 2 (1983).
Rais, M. Amien, "Tauhid dan Konsepsi Ummat," Ceramah Ramadlan di Kampus UGM (1987).
Rangkuti, Bahrum, *Kandungan Al-Fatihah: Tinjauan dari Sudut Kebudayaan, Agama, Politik, dan Sastra* (Jakarta: Pustaka Islam, 1954).
———, *Al-Qur'ân dan Sejarah Kebudayaan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
Raza, Ali Musa, *Muhammad in the Qur'ân* (New Delhi: Idarah-i Dabiyat-i Delhi, 1980).

Ridlâ, M. Rasyîd, *Tafsir Al-Fatihah*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, tanpa tahun).
———, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, terjemahan Josef C.D. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).
Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970)
Sahab, A.R., *Tafsir Assamaawat: Tafsir Ilmiah Populer Ayat-ayat Ilmu Pengetahuan Eksakta dalam Al-Qur'ân* (Surabaya: PT. Karunia, 1978).
Said, M., *Adab Tata Susila dalam Al-Qur'ân* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1981).
———, *Ilmu Pengetahuan Dalam al-Qur'ân* (Bandung: CV. Peladjar, 1968).
Saleh, Subhi, *Kajian Al-Qur'ân* (Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, 1977).
Salim, Hidayah, Haji, *Qishashul Anbiya* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1962).
———, *Uraian Asma'ul Husna* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1983).
Sani, Abdullah, *Asma-ul Husna dalam Komentar: Digali dari Al-Qur'ân* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980).
———, *Filsafat Rahman dan Rahim dalam Ketuhanan YME*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1971).
Sardar, Ziauddin, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Islam* (Bandung: Mizan, 1979).
———, dan Merryl Win Davies, eds., *The Faces of Islam* (Kuala Lumpur, 1989).
Schuon, Fritjof, *The Transcendent Unity of Religions* (N.Y: Harper Torchbooks Harper&Row, 1975).
Schimmel, Annemarie, *Islam, an Introduction* (NY: State University of New York, 1992). Seligman, Edwin R.A. et. all (eds), *Encyclopaedia of Social Sciences* (NY: The Macmillan Co, 1986).
Siddiqi, Masheruddin, *The Qur'anic Concept of History* (Islamabad: Islamic Research Institute, Pakistan, 1975).
Soedewo, R., *Keesaan Illahi* (Jakarta: Darul-Kutubil Islamijjah, 1968).

Soemowidagdo, *Sumber-sumber untuk Pengetahuan tentang Negeri Arab Kuno*, (Yogyakarta: Universitas Gajahmada, 1968).
Sou'yb, M. Joesoef, Haji, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Alam Pikiran Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1962).
Syams, Nazwar, al-, *Kamus Al-Qur'ân: Al-Qur'ân Indonesia-Inggris, Berisi Petunjuk Surat dan Ayat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1980).
——, *Pelengkap Al-Qur'ân: Dasar Tanya Jawab Ilmiah*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1977).
Syamsuam, Zumri, Bestado, *Cakrawala Ramadhan* (Yogyakarta: Masjid Syuhada, 1983).
Shaleh, Qamaruddin, Dahlan, A.A., Dahlan, M.D., *Asbabun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'ân* (Bandung: C.V. Diponegoro, tt).
——, *Ayat-ayat Hukum Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam al-Qur'ân*, (Bandung: C.V. Diponegoro, 1976).
Syalthûth, Maḫmûd, Syaykh, *Islam Sebagai Aqidah dan Syariah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970).
Sathi, Binti, al-, *Qur'ân dan Kebebasan Ibadat*, (Jakarta: Hudaya, 1978).
Shan'anî, Muḫammad ibn Ismâ'îl al-Amîral al-Yamânî, *Penghancuran Kepercayaan Bathil* (Surabaya: Bina Islam, 1981).
Shabûnî, Muḫammad 'Alî, al-, *Pengantar Studi Al-Qur'ân (Al-Tibyân)*, Alih Bahasa Drs. H. Moch. Chudlori Umar & Drs.
Showaf, Muhammad Mujahid, al-, *Early Tafsir, Survey Populer Progressif* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1956).
Showaf, Asy-Syeikh Muhammad Mahmud, Ash-, *Beberapa Aspek tentang Spesialisasi dalam Al-Qur'ân* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1979).
Syalthûth, Maḫmûd, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm* (Semarang: C.V. Diponegoro, 1989).
Syihab, Umar, *Al-Qur'ân dan Rekayasa Sosial* (Jakarta: Pustaka Kartini, 1989).

Syirbashî, Ahmad, al-, *Sejarah Tafsir Qur'ân* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985).

Syirbashî, Ahmad, al-Suyûthî, al-, al-Imâm, *Ilmu Tafsir*, terjemahan H. Abdul Maryhory (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982).

Smith, Wilfred Cantwell, *On Understanding Islam*, (Mouton Publisher the Hague, 1981).

Taftazani, Abul Waja, dkk., *Apa Sebab al-Qur'ân Tidak Bertentangan dengan Akal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976).

Thaha, Nasharuddin, *Pandangan Hidup Berdasarkan Al-Qur'ân*, (Solo: Ramadhani, 1983).

The Holy Qur'ân, Arabic Text, Translation and Commentary by Mawlânâ Muhammad 'Alî, MA., LLB (Lahore: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam, 1951).

The Koran Translated from the Arabic by J.M. Rodwell, introduced by G. Margoliruth (London and Melbourne: Everyman's Library, 1983).

The Message of the Qur'ân, Translated and Explained by Muhammad Asad (Gibraltar: Dâr al-Andalas, 1984). Juga lihat, edisi Indonesia, *Qur'ân, Terjemahan dan Tafsirnya* terjemahan Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).

Thanthawî, Jawâhir, *Ide Allah untuk Kemanusiaan*, Badan Koordinasi Kemahasiswaan, Koordinator Unti Aktiva, Yogyakarta, UII, 1983.

Umar, Ali Chasan, *Langit Apa dan Ada Apa?* (Semarang: C.V. Toha Putra, 1981).

Umar, M. Nuruddin, *Klasifikasi Ayat Al-Qur'ân: Pedoman Mencari Ayat Al-Qur'ân* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1982).

Umary, Barnawie, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Surabaya, Ramadhani, 1967).

Usman, Zuber, dkk., *Tafsir Al-Qur'ân Karim Paulma* (Jakarta: Widjaya, 1976).

Wahid, Basit, Haji, *Studi Al-Qur'ân al-Karim* (Yogyakarta: Muslim Studi Group, 1982).

Wahid, Muhammad, *Demonstrasi dari Langit* (Solo: Mutiara, 1982).

———, *Israiliyah pada Kisah Nabi Isa* (Solo: Mutiara, 1983).

Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, (Ediburg, Uviversity Press, 1970).
———, *Muhammad: Prophet and Statesmen* (London: Oxford University Press, 1961).
Welah, Alford, T., *Studies in Qur'ân and Tafsir* dalam Introduction to a Thematic Issue of Journal of the American Academy of Religion XV, VII, Sumplements (47, 4 December, 1979).
Yahya, Mukhtar, Haji, *Aqidah Tauhid dalam Agama* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980).
———, *Aqidah Tauhid dalam Islam Bangsa-bangsa Purbakala dan Filsafat Lama* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980).
———, *Bangsa Arab, Sebelum Islam* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980).
Yordania, Muhammad Taisine Dhabyaan, *Penemuan Besar Abad 20: Petidur Tiga Abad (Kisah Al-Ashhâb al-Kahfi)*, Terjemahan Masruch Nasucha (Semarang: C.V. Toha Putra, 1984).
Yunus, Haji Mahmud, *Kesimpulan Isi Al-Qur'ân*, (PT. Hidakarya Agung, 1978).
Zaini, Syahminan, *Isi Pokok Ajaran al-Qur'ân* (Jakarta: Kalam Mulia, 1986).
———, *Metode Berkarya Menurut al-Qur'ân* (Jakarta: Kalam Mulia, 1986.
———, Seta, Ananto Kusuma, *Resep Hidup Makmur Menurut al-Qur'ân* (Jakarta: Kalam Mulia, 1986.
Zimbardo, Philip G., *Essentials of Psychology and Life* (1980).
Zuhdi, Masjfuk, *Pengantar Ulumul Qur'ân* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1980).
Zuhri, K.H. Saifuddin, *Berangkat dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987).

Indeks

B

C

D

E

F

I

N

T